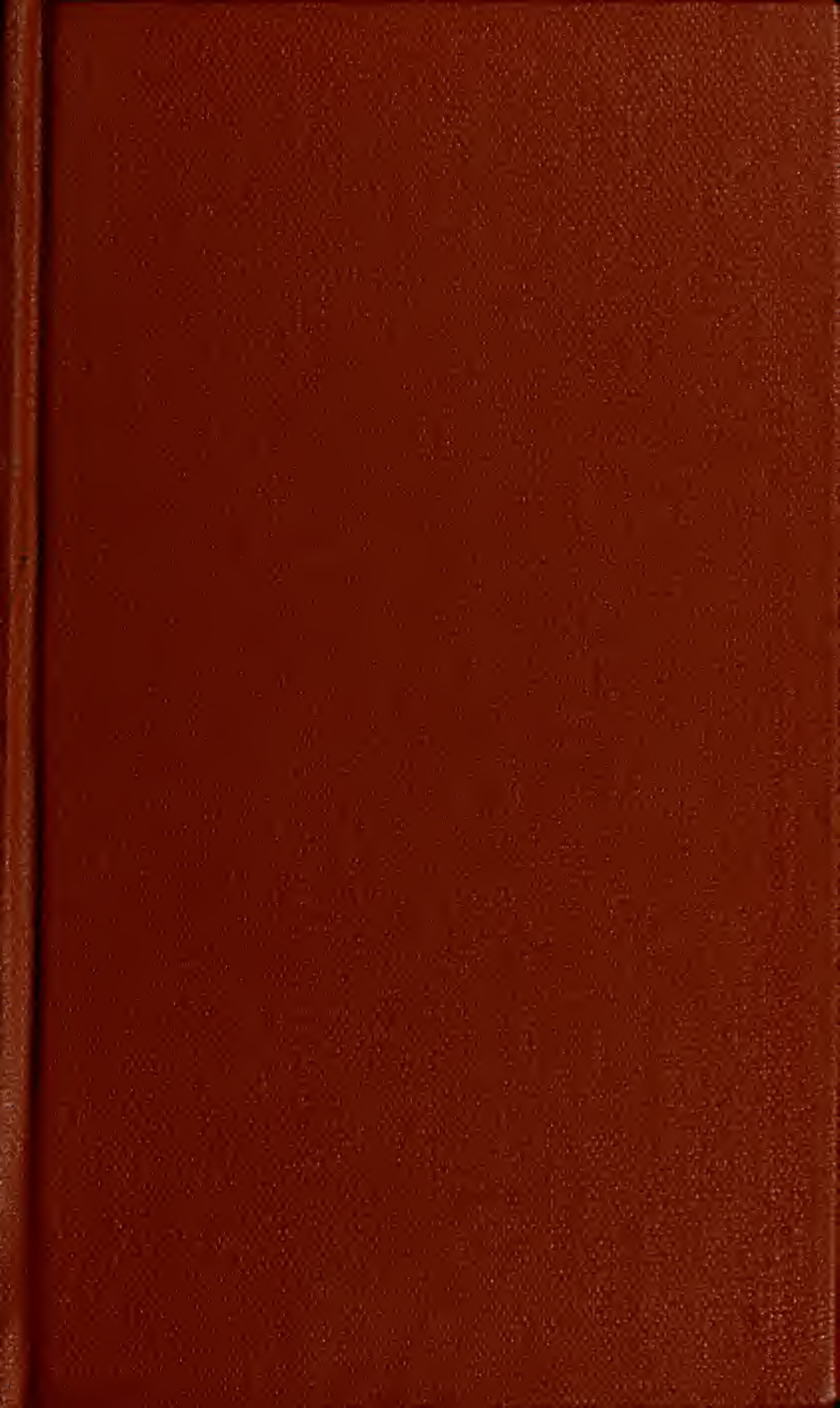




LE

RATIONALISME CHRÉTIEN

A LA FIN DU XI.e SIÈCLE.

VERSAILLES. — IMPRIMERIE DE MONTALANT-BOUGLEUX.

LE

RATIONALISME CHRÉTIEN

A LA FIN DU XI.e SIÈCLE,

OU

MONOLOGIUM ET PROSLOGIUM

DE

SAINT ANSELME,

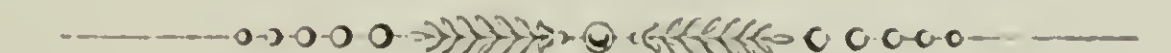
Archevêque de Cantorbéry,

SUR L'ESSENCE DIVINE;

Traduits et précédés d'une introduction.

PAR H. BOUCHITTÉ,

Ancien Elève de l'Ecole Normale, Professeur d'Histoire au Collège Royal de Versailles.



PARIS.

LIBRAIRIE D'AMYOT, ÉDITEUR,

RUE DE LA PAIX, 6.

FRANCFORT

sur-le-Mein,

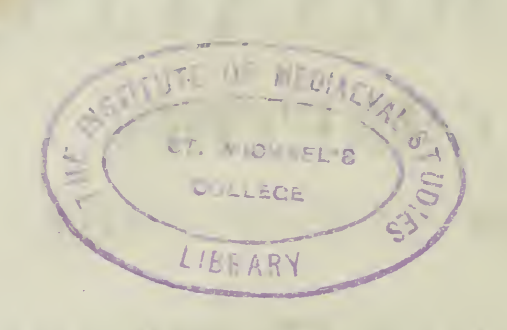
CH. JUGEL, LIBRAIRE ÉDITEUR

LONDRES,

DOLMAN LIBRAIRES-ÉDITEURS

61, New-Bond Street.

1842.


THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S
COLLEGE
LIBRARY

PRÉFACE

DU TRADUCTEUR.

L'IDÉE de cette traduction nous a été suggérée il y a quelques années par M. Cousin, à qui la philosophie spiritualiste doit, en France, l'impulsion et le développement qu'elle a reçus depuis vingt-cinq ans, à la suite des leçons de M. Royer Collard, et des travaux psychologiques de M. Maine de Biran. Les motifs qui en ont reculé la publication ne sauraient intéresser le lecteur. Nous croyons toutefois qu'elle a gagné à ce retard. Le nom d'Anselme est un peu sorti dans ces dernières années de l'obscurité injuste dans laquelle il était oublié. Toutes les histoires de la philosophie, publiées en Allemagne, lui ont donné une honorable place[1]; Hegel, dans son appendice à *la philosophie de la Religion*[2], a fait ressortir l'impor-

[1] Voyez en particulier Tennemann. Manuel, T. 1er. Rixner. T. 2.

[2] *Anhang, Beweise von Daseyn Gottes* à la suite du 2.e volume de *Philosophie der Religion.*

tance de ses méditations ; M. Cousin les a signalées à l'étude de ses élèves; l'un d'eux a choisi le *Proslogium*, pour sujet d'une thèse [1]. Dans son intéressant ouvrage sur la littérature latine de la Gaule, M. Ampère a donné du *Monologium* et du *Proslogium* une assez longue analyse [2]; nous-mêmes en avons présenté le résumé, avec un peu plus de développement, dans le premier de nos mémoires sur l'*Histoire des preuves de l'existence de Dieu* [3].

Sous l'influence du scepticisme sensualiste du XVIII.e siècle, les travaux d'Anselme devaient facilement être mis en oubli; avec le retour d'idées plus élevées et plus vraies, ils rentrent en possession de la gloire qui leur est due. Ce nom est désormais familier à nos corps savants, à nos écoles et aux personnes studieuses dont le nombre s'accroît chaque jour parmi nous. On ne s'étonnera donc point que nous ayons entrepris d'en faciliter, par une traduction, la lecture à tous les amis de la philosophie et du christianisme. Quelques subtilités nous ont fait craindre parfois d'exciter la répugnance des

[1] *De variâ S. Anselmi in Proslogio argumenti fortunâ*, par M. Saisset.

[2] *Cours de Littérature* fait au Collége-de-France et imprimé depuis.

[3] Voyez *Mémoires des Savants étrangers*, Académie des sciences morales et politiques; T. 1.er

lecteurs. Nous nous sommes dit cependant que les ouvrages de Platon et d'Aristote, dont personne ne conteste la grandeur et l'importance, présentaient aussi quelques raisonnements singuliers, inintelligibles même, à la distance où nous sommes, et que, malgré cela, nous avons la sagesse de ne pas négliger les trésors de la science antique.

Le moyen-âge est dans les temps modernes une époque d'activité singulière, et que nous ne pouvons méconnaître sans briser imprudemment les traditions qui font encore la vie intime de la société contemporaine. Un choix fait avec discernement dans les nombreux écrits de cette période, servirait à la fois les intérêts de la religion et ceux de la raison. Puisse l'essai que nous donnons au public, être le signal d'investigations nouvelles et étendues. Des hommes comme Anselme, Bernard de Chartres, saint Thomas d'Aquin, Pierre d'Ailly, n'eussent point applaudi sans doute à cette proscription exclusive du rationalisme, eux dont les veilles laborieuses ont cherché sans relâche l'accord de la foi et de la raison. Un semblable travail donnerait à tous d'utiles leçons, et si nous y trouvions de vivants témoignages de la foi de nos pères, nous y admirerions aussi les efforts d'intelligence que leur inspira l'amour de la vérité.

Persuadé que le style de notre traduction

ne peut manquer de laisser quelque chose à désirer, nous comptons sur l'indulgence du lecteur, et sur l'appréciation éclairée des difficultés inséparables d'un semblable travail. Le latin de la scholastique, peu curieux d'élégance, comme on sait, enferme la pensée dans des formes souvent rigoureuses et toujours sèches, que le traducteur doit respecter. Heureux encore quand il n'est pas forcé de créer des mots, ou de rendre par une périphrase le sens d'expressions intraduisibles.

De tous les monuments de la philosophie du moyen-âge, le plus complet, peut-être, sinon pour l'étendue, au moins pour l'ensemble, la liaison et la rigueur, est le livre de saint Anselme intitulé *Monologium*, auquel se rattache étroitement le *Proslogion* et une controverse assez courte avec un moine de Marmoutiers sur la question principale traitée dans le dernier opuscule. Sans échapper complètement au langage barbare et aux subtilités qui la caractérisent, c'est la pre-

mière fois que la scholastique s'en dégage, dans une certaine mesure, par une manière large et sûre d'aborder les questions. Avant saint Anselme, les noms de Bède, d'Alcuin, de Rhaban Maure, du pape Sylvestre II (Gerbert), de Lanfranc même, rappellent plutôt un mouvement d'esprit, une activité qui pourra devenir féconde, que des doctrines arrêtées et une méthode digne de confiance. Le dernier de ceux que nous venons de citer, prédécesseur de saint Anselme dans la direction de l'abbaye du Bec, qu'il administra comme prieur, et sur le siége de Cantorbéry, son ami d'ailleurs, ne paraît pas l'avoir, avec un succès égal, précédé dans ses travaux philosophiques, si nous en jugeons par ceux de ses écrits qui nous restent. Peu nombreux, ils sont loin d'annoncer, dans l'archevêque Lanfranc, une portée d'intelligence comparable au génie supérieur de l'abbé du Bec.

Les circonstances qui se rattachent à la vie d'un homme de génie, excitent toujours un vif intérêt, sur-tout lorsque sa conduite se montre en harmonie avec les productions de sa pensée, lorsque l'élévation de ses écrits est le reflet fidèle d'une vie vertueuse et sainte. Nous jugeons donc opportun de reproduire ici la rapide biographie que nous avons déjà tracée ailleurs.

« Saint Anselme, mort archevêque de Cantorbéry, le 20 avril 1109, était né à Aoste en Piémont, en 1033. Il puisa, dans la conversation et les exemples de sa mère Ermenberge, les dispositions pieuses qui décidèrent sa vocation. Son père Gondulfe, après avoir passé sa vie au milieu du monde, la termina sous l'habit monastique. Mais, avant sa conversion, il s'était opposé avec force au désir persévérant d'Anselme d'entrer dans

la vie religieuse. Celui-ci, fuyant ces persécutions, s'expatria et parcourut pendant trois ans la Bourgogne et la France; il s'arrêta au couvent du Bec, de l'ordre de saint Benoît, dont l'abbé se nommait Herluin. Séduit par la sagesse de l'illustre Lanfranc, qui fut bientôt prieur de cette abbaye, il obtint la permission de Maurilius, évêque de Rouen, et prit l'habit à l'âge de vingt-sept ans. Lanfranc étant devenu abbé du monastère de Caen, Anselme lui succéda dans la dignité de prieur du Bec, et fit apprécier, dans ses nouvelles fonctions, une douceur et une solidité de caractère dont la réputation se répandit bientôt en Normandie, en Flandre et en France. Après la mort d'Herluin, les vœux des moines du Bec l'appelèrent à la tête de leur abbaye. Il céda, non sans quelque hésitation, à leurs désirs, et s'adonna particulièrement à la contemplation, à l'éducation, à l'avertissement et à la correction des moines.

« Lanfranc était alors archevêque de Cantorbéry. Anselme, venu en Angleterre pour l'y voir, fréquenta les moines de cette abbaye célèbre. Dans une des conversations qu'il eut avec Lanfranc, et qui nous a été conservée, on trouve cette phrase remarquable, et qui semble appartenir à un autre siècle, par l'indépendance qui la caractérise : *le Christ étant la vérité et la justice, celui qui meurt pour la vérité et pour la justice, meurt pour le Christ* [1]. Partout, dans ce voyage, il fit admirer la sagesse des exhortations qu'il adressait à tous les âges, à tous les sexes, à toutes les

[1] *Cum...... Christus veritas et justitia sit; qui pro justitiâ et veritate moritur, pro Christo moritur.* (*Eadmeri de vitâ Anselmi*, LIB. I.er, pag. 2).

conditions. Guillaume-le-Conquérant lui-même, qui vivait encore, semblait oublier auprès du pieux abbé sa sévérité et sa froideur habituelles. Ainsi se disposaient d'avance les voies qui devaient l'élever, à son tour, au premier siége de l'Angleterre.

« Cuillaume mourut en 1087 et Lanfranc en 1089. Guillaume-le-Roux succéda au Conquérant. Les discordes qui troublaient alors l'église favorisant la cupidité de ce prince, il ne se pressa point de nommer au siége de Cantorbéry. Anselme passa vers ce temps en Angleterre sur l'invitation du comte de Chester et de quelques autres seigneurs, qui espéraient que son influence mettrait un terme au désordre. Il eut avec le roi une entrevue dans laquelle il ne lui cacha pas la vérité. Guillaume reçut ses remontrances sans aigreur, mais ne changea rien à sa conduite, jusqu'à ce que, étant tombé malade, il appela à l'archevêché vacant, en 1093, Anselme quoiqu'il en connût déjà la franchise et la sévérité. Dans ce temps, le clergé était partagé entre l'anti-pape Guibert (Clément III) et Urbain II. Tandis que Guillaume affectait d'hésiter entre les deux pontifes, afin de jouir plus librement du revenu des évêchés, auxquels ils ne se hâtait pas de pourvoir, Anselme, avec tout le clergé de Normandie, avait reconnu le pape Urbain. Il en prévint le roi avant son élection; celui-ci ne s'y arrêta pas et maintint son choix, de sorte qu'Anselme fut sacré, malgré lui, aux acclamations du clergé et du peuple, le 30 novembre suivant. Néanmoins, quelques nuages s'élevèrent entre le prince et le prélat, celui-ci refusant de dépouiller les hommes de son domaine pour faire au roi un riche présent qu'il réclamait. Le mécontentement du roi de-

vint plus vif encore, quand il apprit que l'archevêque sollicitait d'Urbain le *pallium ;* il entra alors en fureur, et lui reprocha de manquer à son serment de fidélité, en reconnaissant pour pape celui dont lui-même n'admettait pas les droits. La plus grande partie du clergé anglais était favorable aux prétentions de Guillaume; la fermeté d'Anselme le fit cependant changer de conduite. Il envoya clandestinement un message à Rome, et reconnut, sans être sollicité, l'autorité d'Urbain. Il est vrai qu'il négocia en même temps, mais sans succès, la déposition d'Anselme. Il se fit alors remettre le *pallium*, et après quelques tentatives pour le vendre, finit par l'envoyer à l'archevêque. Toutefois, malgré cette apparente réconciliation, Guillaume recommença à persécuter Anselme, et celui-ci, autorisé par ce prince, et après lui avoir donné sa bénédiction, se retira à Rome.

« De retour en Angleterre, après la mort de Guillaume, il joua un rôle important dans la guerre qui venait d'éclater entre Henri I.er et Robert son frère, duc de Normandie. C'est surtout à son influence que fut dû l'accommodement qui la termina. Le voisinage des deux armées ayant réveillé l'esprit de révolte des barons anglo-normands, Anselme harangua les troupes sur les devoirs de la fidélité, ramena du camp de Robert beaucoup de déserteurs, raffermit la loyauté chancelante des autres, et menaça les envahisseurs d'une sentence d'excommunication [1].

« Mais bientôt, le parti pris par Anselme dans la question des investitures, fit oublier à Henri

[1] Lingard, *Règne de Henri I.er*.

le service qu'il lui avait rendu dans cette circonstance. On sait que, par une tendance naturelle, ou plutôt par une suite nécessaire du gouvernement féodal, les princes avaient presque entièrement assimilé la tenure des propriétés du clergé à celle des terres laïques. Confondant ainsi en une seule la double condition de l'élu, ils s'étaient attribué le droit d'approuver l'élection du prélat, exigeant de lui la cérémonie de l'hommage. Plus tard même, ils usurpèrent fréquemment la nomination, et prétendirent investir l'homme de leur choix par l'anneau et par la crosse, insignes de la juridiction ecclésiastique. En vain les conciles de Nicée (787) et de Constantinople (869) avaient condamné cette coutume; Grégoire VII fut obligé d'en renouveler la défense en 1077, soutint lui-même en faveur du pouvoir pontifical une lutte terrible, et légua à ses successeurs un long héritage de querelles et de guerres. Anselme, pendant son séjour en Italie, avait assisté aux conciles de Bari et de Rome, dans lesquels fut renouvelée l'excommunication contre les coupables, et il ne cacha pas à Henri I.er d'Angleterre, la résolution où il était de conserver intacte la discipline ecclésiastique. Henri se contint, il est vrai, tant qu'il eut besoin de l'influence d'Anselme contre son frère; mais aussitôt qu'il se crut hors de danger, il recommença ses attaques. Toutefois, plus rusé que ses prédécesseurs et plus habile politique, il ménagea le prélat, et l'éloigna de l'Angleterre en lui confiant une mission honorable, et qui résultait même de leur dissentiment. Anselme partit pour l'Italie, à sa requête, afin de soumettre au pontife toute la controverse qui divisait Henri et lui. A son retour, ayant reçu du prince l'ordre de rester en exil s'il n'était disposé à se sou-

mettre à son bon plaisir, il demeura trois ans en France, jusqu'à ce que, par une menace d'excommunication, Pascal II forçât le roi d'Angleterre à une réconciliation. Le prélat et le monarque se revirent à l'abbaye du Bec, et, comme l'hommage et la fidélité étaient des devoirs civils, on convint qu'ils seraient exigés de chaque ecclésiastique avant de le mettre en possession de son bénéfice. Mais l'anneau et la crosse étant considérés comme les marques de la dignité spirituelle, à laquelle le roi reconnaissait n'avoir aucun droit, on supprima la collation de ces emblèmes.[1] »

Indépendamment du *Monologium* et du *Proslogion*, qui font l'objet de cette publication, Anselme a laissé un grand nombre d'écrits; mais aucun d'eux ne saurait avoir l'importance de ceux que nous nous proposons d'analyser dans cette Introduction. « Ses ouvrages de théologie sont peut-être plus savants que profonds, et l'on y trouve trop fréquemment le caractère de subtilité propre à son siècle. Quoi qu'il en soit, deux ou trois autres traités, de *Fide Trinitatis*, de *Processione sancti Spiritûs* et *cur Deus homo*, rappellent, quoiqu'avec moins de succès, le besoin qu'il éprouvait de se rendre de sa croyance un compte rationnel. Il reste encore de lui un assez grand nombre d'*homélies* qui respirent une véritable et douce piété. Ses *lettres*, dont plusieurs ne sont pas indifférentes pour l'histoire, révèlent aussi le caractère de profonde méditation et de religieuse mélancolie qui distingue en particulier le *Proslo-*

[1] Lingard, *Règne de Henri* I.er. — *Dictionnaire de la Conversation,* etc., t. II, pag. 352 et suiv. — Nous avons ajouté quelques détails et fait quelques corrections.

gion. Ce spiritualisme exalté fait comprendre comment Anselme se rangea toujours, au milieu de cette guerre de l'esprit chrétien contre la force brutale, dans le parti des pontifes contre les rois, et pourquoi il eut une influence décisive sur l'établissement du célibat ecclésiastique au synode de Westminster, en 1102; la vie monastique semble avoir été pour lui l'état le plus naturel [1]. » On doit cependant reconnaître que, dans sa résistance au pouvoir temporel, Anselme apporta un besoin de justice, de conciliation et de douceur étranger à d'autres prélats, plus fiers peut-être, ou moins exercés que lui à l'impartialité et à la patience chrétiennes [2].

Cette vie, mêlée aux plus grands événements politiques et religieux de son temps, devait cependant, malgré le trouble inséparable de la lutte du sacerdoce et de la royauté, être marquée par la plus haute des méditations que la solitude et la prière puissent protéger. L'occident de l'Europe initié, sous l'empire des Césars, à la culture romaine, n'avait pas tardé à voir l'invasion des Barbares étouffer ces premiers germes, et voiler de profondes ténèbres les lueurs encore vacillantes des traditions grecque et latine. Le christianisme, en s'y répandant à son tour, avait charmé Romains et Barbares, vainqueurs et vaincus. Il

[1] *Id. ibid*, p. 354.

[2] Les auteurs dans lesquels on peut puiser des détails sur saint Anselme sont : Eadmer, moine de Cantorbéry, qui vécut avec lui et écrivit sa vie; Jean de Salisbury, Guill. de Malmesbury, *de Gestis Pontificum Anglorum*, et parmi les modernes, *Histoire d'Angleterre* de Lingard, t. II.—Il y a plusieurs éditions de ses ouvrages: *Nuremberg*, 1491, in-f.°, *Paris*, 1675, in-f.° par D. Gabriel Gerberon, réimprimée en 1721. *Venise*, 2 vol. in-f.°, 1744.- Beaucoup de manuscrits de ses ouvrages sont répandus dans diverses bibliothèques.

avait élevé immédiatement jusqu'aux vérités les plus hautes, des esprits que l'épuisement et l'afféterie d'une littérature en décadence dégoûtaient de l'étude des lettres, et des intelligences grossières, qu'aucune préparation antérieure n'y avait disposées, mais que séduisait une grandeur cachée sous de mystérieuses formules et de poétiques symboles. Cependant cette première expression du christianisme naissant dans les légendes, à l'aurore de nouveaux empires et d'un monde nouveau, ne pouvait pas toujours satisfaire les esprits, et la réflexion, tôt ou tard, devait se faire jour au sein même du dogme révélé. Ce n'était pas toutefois la réflexion dans toute son indépendance, telle qu'elle avait déjà paru dans les hérésies orientales, telle qu'elle devait reparaître quelques siècles plus tard dans la réforme et la philosophie. C'était bien elle, mais soumise à l'autorité établie des traditions et de l'Eglise, heureuse d'employer ses efforts à se rendre compte des principes de la foi qu'elle ne soupçonnait pas même d'inexactitude, et moins encore d'erreur. Personne n'imaginait alors pouvoir s'élever à des vérités supérieures à celles qui venaient d'être révélées par la bouche de Dieu même ; mais tous, à des degrés divers, éprouvaient le besoin de s'expliquer ces merveilles, d'approfondir ces mystères. Ce fut aux restes de la philosophie antique que s'adressa, dans ce but, l'esprit chrétien, et cette alliance dut tendre dès ce jour à se développer de plus en plus.

La philosophie, loin d'être alors un adversaire redoutable pour la religion, pouvait lui prêter un utile secours. Les hérésies toutes mystiques de Manès, des Valentiniens, de Marcion étaient plus à craindre pour le christianisme que la logique ou

la dialectique, sciences qui, dans leurs modestes prétentions, se montraient disposées à accepter le secours des dogmes révélés.

La logique enseignée dans les écrits de Boëce et de Cassidore, qui avaient associé le platonisme et l'aristotélisme, fournit les premiers éléments de cette nouvelle impulsion. Bède résuma plus tard quelques-uns de ces écrits, et Alcuin développa à son tour les principes et les règles qu'il avait contribué à répandre; plusieurs traductions informes de l'arabe et du grec ajoutèrent à ces données premières quelques lambeaux de philosophie aristotélique. Rhaban Maure ne fut guère qu'un imitateur fidèle de son maître Alcuin [1].

Parmi ces hommes, plus distingués par leur zèle que par leurs lumières, on rencontre avec une sorte d'étonnement le génie élevé de Scot-Erigène, Irlandais appelé en France par Charles-le-Chauve. Egalement instruit dans la philosophie ancienne et dans les questions religieuses qui s'agitaient de son temps, il posa pour principe l'identité de la religion et de la philosophie [2], et exprima, sur la nature de Dieu, des idées que l'on ne retrouve guère, chez les anciens, que dans Platon et dans Proclus [3]. Toutefois l'esprit hardi d'Erigène fran-

1 Voyez *Manuel de l'Histoire de la Philosophie*, de Tennemann, t. I.er. — Rixner. *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, tome II.

2 Si, ut ait Augustinus, creditur et docetur, non aliam esse philosophiam, aliudve sapientiæ studium, et aliam religionem; quid est de philosophiâ tractare, nisi veræ religionis, quâ summa et principalis omnium rerum causa, Deus, et humiliter colitur, et rationabiliter investigatur, regulas exponere? Conficitur indè, veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam.

(Joann. Erig. *De Prædestinatione*. Ap. Mauguin, t. I.er, page 103).

3 Deus est omne quod verè est; quoniam ipse facit omnia,

chissait les limites du génie de ce siècle ; et c'est ce qui explique pourquoi, malgré sa supériorité, il exerça peu d'influence sur ses contemporains. L'orthodoxie dut s'émouvoir d'une philosophie qui, au lieu de se présenter comme une alliée soumise de la religion, prétendait s'identifier avec elle, et quelque apparence de panthéisme néoplatonicien appela la proscription sur ce noble effort de la pensée humaine [1]. Cependant la conception de Scot-Erigène était trop abstraite pour pouvoir

et fit in omnibus; omne enim, quod intelligitur et sentitur, nihil aliud est, nisi non apparentis apparitio, occulti manifestatio, negati affirmatio, incomprehensibilis comprehensio, ineffabilis fatus, inaccessibilis accessus, non intelligibilis intellectus, incorporalis corpus, superessentialis essentia, informis forma, incommensurabilis mensura, innumerabilis numerus, carentis pondere ponderatio, spiritualis incrassatio, invisibilis visibilitas, illocalis locatio, carentis tempore tempus, infiniti definitio, et incircumscripti circumscriptio (*Joann. Erigena De divisione naturæ*, LIB. II).

[1] Le passage suivant, quoique d'une incontestable vérité, dut exciter au IX.[e] siècle les susceptibilltés de l'orthodoxie. Voyez sur ce même point notre note, page 39 et suiv. de la traduction du *Monologium.*

Per nihilum, ex quo omnia creata esse scriptura dicit, intelligo ineffabilem et incomprehensibilem divinæ naturæ inaccessibilemque claritatem, omnibus intellectibus, sive humanis sive angelicis, inaccessibiliter incognitam : quæ cùm per se ipsam cogitatur, neque est, neque erat, neque erit. In nullo enim intelligitur existentium, quia superat omnia. Cùm verò per condescensionem quamdam ineffabilem in iis, quæ sunt, multis obtutibus inspicitur, ipsa sola in omnibus esse invenitur, quæ est, et erat, et erit. Dùm ergò incomprehensibilis est, et non intelligitur, *nihilum pro nobis* propter excellentiam naturæ suæ, omnem intellectum nostrum superantis, meritò dicitur; et verò in suis apparitionibus (*Theophaniis*) incipiens apparere, velut ex nihilo aliquid procedere dicetur; et quæ propriè super *omnem essentiam* esse existimatur, propriè quoque *sola in omni essentiâ cognoscitur;* adeòque omnis visibilis et invisibilis creatura *Theophania*, id est, *divina apparitio* recte potest appellari. (*De Divis. nat.* LIB. III, p. 127.) Ces citations sont tirées du Manuel de Rixner, cité plus haut.

exciter les passions de la multitude, et la dispute se perdit dans des régions inaccessibles à l'esprit du vulgaire. Il n'en fut pas de même lorsque, plus tard, Bérenger de Tours se prit à un dogme formel, à la transubstantiation; il attira sur lui la plus violente persécution, et il devait en être ainsi de cette attaque au corps même de la doctrine chrétienne, à cette partie saisissable de ses dogmes, à laquelle s'attachait la foi pratique de la multitude. La dispute âpre et ardente qui en fut la suite, mit en lumière le talent de discussion de Lanfranc, qui, comme Pierre Damien, perfectionna l'usage de la dialectique appliquée à la théologie. Mais la dialectique ne porte point la vérité en elle-même. Instrument redoutable entre les mains de celui qui se montre habile à s'en servir, elle reste le plus souvent indifférente aux principes. Aussi devint-elle, de très bonne heure, un jeu dans les écoles, et un instrument docile entre les mains des passions; le moyen-âge eut ses sophistes.

Le caractère exclusivement philosophique des écrits de Scot-Erigène, et l'intervention de l'orthodoxie, ne nous permettent d'aucune manière de rattacher Anselme à la traditon de son école; quoiqu'il nous fût facile de démontrer qu'un lien rationnel unit la pensée du *Monologium* aux procédés logiques du philosophe irlandais. Mais nous sommes sûrs d'être dans la vérité en constatant, dans Anselme, l'influence directe des écrits de saint Augustin, et nous admettons avec d'autant plus de raison qu'il en est ainsi, que plusieurs passages de l'un et de l'autre mettent cette opinion hors de doute. Ce père était, de tous les écrivains auxquels la postérité a décerné ce titre, le plus connu en Occident. Le courage laborieux avec le-

quel il avait combattu l'hérésie du moine breton Pélage, et quelques écrits sur les principes de la dialectique qui lui furent faussement attribués, et circulèrent plus tard sous son nom, durent attirer de bonne heure l'attention sur ses nombreux traités. Sa réputation de profondeur philosophique, de science et d'orthodoxie, fit de ses écrits, une source à laquelle ses successeurs crurent pouvoir puiser sans crainte.

Quoi qu'il en soit, et quelles qu'aient été les leçons où Anselme forma son génie, la lecture du *Monologium* démontre que son idée fondamentale lui appartient en propre, ainsi que les riches développements par lesquels il en a varié l'expression. Quant à l'argument du *Proslogion*, il n'a pu le puiser nulle part ailleurs, car c'est dans ses ouvrages qu'on le rencontre pour la première fois.

Anselme, avant d'entrer en matière, détermine clairement l'objet qu'il se propose. Il ne tentera pas, comme Scot-Erigène, de s'élever à une expression une et absolue des choses. Il n'essayera pas d'identifier la voie philosophique et la voie religieuse, mais seulement d'en montrer l'accord et le but commun. C'est par les forces seules de la raison qu'il veut atteindre Dieu ; tel est du moins le désir dont la confiance de ses frères et leur piété curieuse réclament l'accomplissement de sa parole respectée. Mais cet effort qu'il va tenter, il en soumet d'avance le résultat à la foi traditionnelle du christianisme et de l'église. Il ne doute pas, il part de la foi en Dieu pour s'en rendre compte ; et si, par hasard, la raison devait faiblir en face de si hautes questions, il est, à l'avance, décidé à rester dans cet asyle qui éloigne le péril ou reçoit après le naufrage. Il est plein d'intérêt de l'entendre lui-même exposer les motifs qui

l'ont déterminé à entreprendre cette tâche difficile. « Consultant, dit-il, leur désir plutôt que la facilité de l'exécution ou la mesure de mes propres forces, quelques frères m'ont demandé de n'emprunter aucune preuve importante aux saintes écritures, mais de n'user dans toutes mes conclusions, comme dans les raisonnements qui les amènent, que du style le plus ordinaire et des arguments qui sont à la portée de tous, de rester fidèle enfin aux règles d'une discussion simple, et de ne chercher d'autre preuve que celle qui sort naturellement de l'enchaînement nécessaire des procédés de la raison, et de l'évidence de la vérité. Ils ont désiré que je ne négligeasse point de répondre aux objections des simples, et presqu'à celles des insensés [1]. »

Si nous voulions nous étendre ici sur les réflexions que peuvent faire naître les paroles que nous venons de citer, il serait facile de montrer qu'à l'époque où écrivit Anselme, le parti pris de refuser à la raison humaine la portée nécessaire à l'intelligence les vérités religieuses, n'était pas encore aussi général qu'il le fut plus tard, ni aussi exclusif qu'on le rencontre de nos jours dans certains esprits. Nous pourrions ajouter à ce passage d'Anselme d'autres paroles plus hardies encore d'hommes éminents dans l'église, et, en particulier, d'un des esprits philosophiques les plus puissants du moyen-âge, de saint Thomas-d'Aquin. Mais, pour donner à notre idée tous les développements qu'elle comporte, nous aurions besoin de franchir les limites qui nous sont naturellement tracées par notre sujet principal. Nous nous bornerons à

[1] *Præfatio in Monologium.* — Voyez plus bas la traduction, page 3.

la réflexion suivante : la marche du corps ecclésiastique doit être sur-tout jugée au point de vue de l'action, beaucoup plus qu'au point de vue de la théorie. La parole du prêtre doit s'adresser à tous, et la conséquence de ce devoir c'est qu'elle s'empreint plus volontiers du langage que comprend la multitude, que de celui qui s'adresse aux intelligences supérieures; c'est qu'elle s'arrête surtout à la considération de la faiblesse des esprits vulgaires, pour lesquels les moindres difficultés sont de profonds mystères. C'est une nécessité de sa mission ; mais, hâtons-nous de le dire, cette nécessité n'est point exclusive; assez de génies élevés, dans les siècles de la plus grande ferveur, ont cherché l'accord de la foi et de la raison [1]. Quand l'église même pourrait ignorer quelle est la valeur de la raison, elle serait amenée, dans certains moments, à en réclamer le secours, comme, dans d'autres, elle a dû en redouter les écarts. Nous ne devons donc pas nous étonner qu'à la suite de la glorification sans réserve, et en partie téméraire, de la raison humaine dont le dernier siècle donna l'exemple, le spectacle et, plus tard, le souvenir des événements qui le terminèrent aient disposé les défenseurs de l'orthodoxie à s'élever contre de funestes prétentions. Il y a eu sans doute, dans cet anathème, une grande exagération; il est important de le ramener à de justes bornes; mais ceux qui observent avec attention la marche des esprits ont pu voir que cette réaction se manifestait, principalement parmi les hommes pieux et sages, toutes les fois que les circonstances l'exigeaient. Lorsque M. de Lamennais,

[1] *Fides quærens intellectum*, tel est le premier titre qu'Anselme avait donné au *Proslogion*. (Voyez préface du *Proslogion*).

dans le second volume de l'*Indifférence en matière de religion*, tenta de réduire à une nullité complète les éléments constitutifs de l'intelligence et de la raison ; ce scepticisme, que l'auteur regardait comme favorable à l'affermissement de l'autorité religieuse, fut unanimement repoussé par l'épiscopat. Il y a peu d'années encore, un évêque prit la défense de la raison contre un prêtre de son diocèse qui la sacrifiait, dans ses écrits, entièrement à la foi. Ces faits sans doute prouvent que les conditions d'équilibre entre ces deux forces ne sont encore qu'imparfaitement connues, mais en même temps ils permettent d'entrevoir les éléments de leur accord possible. Nous n'en dirons pas davantage sur cette question, nous réservant, dans une publication ultérieure, d'y revenir avec les développements convenables. En attendant, nous espérons que la connaissance du *Monologium* et du *Proslogion* provoquera sur ce point d'utiles réflexions.

L'argumentation d'Anselme, quoique rigoureuse et précise, n'en est pas moins empreinte de la forme du temps où il a écrit. Nous pensons donc qu'en la résumant ici dans des expressions familières à la philosophie contemporaine, nous en faciliterons l'intelligence au lecteur. Nous reproduisons le résumé que nous avons donné ailleurs [1], en y faisant quelques corrections et quelques additions.

« L'immense variété des biens que nous reconnaissons appartenir à la multitude des êtres dans des mesures diverses, ne peut exister qu'en vertu

[1] Voy. *Histoire des Preuves de l'Existence de Dieu*. P. 438. Académie des Sciences Morales et Politiques, t. 1.er des *Mémoires des Savants Étrangers*.

d'un principe de bonté un et universel, à l'essence duquel ils participent tous plus ou moins. Quoique ce bien se montre sous des aspects différents, en raison desquels il reçoit des noms divers, ou, pour parler avec plus d'exactitude encore, quoique cette qualité générale d'être bon puisse se présenter sous la forme de vertus secondaires, par exemple : la bienfaisance dans un homme, l'agilité dans un cheval ; toujours est-il que ces vertus, quel que soit leur nombre, se résolvent toutes dans le beau et l'utile, qui présentent à une rigoureuse appréciation deux aspects généraux du principe absolu, le bon. Ce principe est nécessairement ce qu'il est par lui-même, et aucun des êtres de la nature à qui cette qualification convient dans une certaine mesure, n'est autant que lui ; il est donc souverainement bon ; et comme cette idée de souveraine bonté entraîne nécessairement celle de souveraine perfection, il ne peut être souverainement bon qu'il ne soit en même temps souverainement parfait [1].

« Si, partant de la bonté inhérente à chaque chose, on arrive nécessairement à un principe de bonté absolue, qui donne comme identique à lui-même un principe de grandeur absolue ; réciproquement, partant de la grandeur inhérente à chaque être, grandeur non mesurée par l'espace, mais par quelque chose de meilleur, tel que la sagesse, on arrive nécessairement à un principe de grandeur et par conséquent de bonté absolues [2] ; — la même induction peut partir de la qualité d'être qui appartient à tous les individus quels qu'ils soient, qualité qui se résout incontestablement, d'a-

[1] *Monologium*, c. 1.
[2] *Id.*, ch. 2.

près des raisons analogues, en un principe absolu d'être par qui ils sont nécessairement tous [1]. — Les êtres qui trouvent ainsi leur raison dans l'être absolu, sont de natures différentes, et se distinguent de plus par leur rang et leur dignité. On ne saurait douter, par exemple, que le cheval ne soit supérieur au bois ou l'homme au cheval. Mais cette différence de dignité ne peut pas créer une hiérarchie de natures sans terme, et en exige nécessairement une supérieure en dignité à toutes les autres ; car, dans la supposition même de plusieurs natures parfaitement égales en dignité, la condition à laquelle elles devraient cette égalité même, serait précisément cette unité supérieure et plus digne, cette essence qui, ne pouvant pas être, si elle n'est par elle-même, est nécessairement identique au principe absolu de l'être, du bon et du grand [2].

« Lorsque nous affirmons d'une chose qu'elle a été faite, nous ne pouvons manquer d'admettre qu'elle a été faite par un agent, et que, pour la faire, cet agent a opéré sur un élément ou matière quelconque. Elle est donc nécessairement à la fois, faite en vertu de l'opération de l'agent, et formée de la substance de l'élément; elle est *par* l'agent et *de* la matière. Mais il n'en peut être ainsi de cette puissance suprême dont l'existence ne saurait être due à un autre, et qui, d'ailleurs, ne peut être venue après elle-même, ni être moindre qu'elle-même, ce qui arriverait, si elle avait elle-même dû fournir la matière qui la constitue. Se croirait-on, par-là, autorisé à dire qu'elle ait été faite de rien et par rien? En supposant même

[1] *Id.*, ch. 3.
[2] *Ibid.* c. 4.

que nous ne nous arrêtassions pas à l'absurdité d'une pareille conclusion, il faudrait reconnaître alors que ce néant lui-même est cause, et que, se trouvant ainsi supérieur à cette puissance suprême, qu'il aurait créée, il est incontestablement cette puissance suprême, cet être par excellence, ce qui est contradictoire. Il est donc nécessaire de conclure que cette puissance suprême est par elle-même et d'elle-même, c'est-à-dire qu'elle est elle-même l'agent qui l'a créée, et la propre substance ou matière d'où elle a été tirée. Elle n'est donc pas sortie de rien, mais d'elle-même [1]. »

La précision du langage d'Anselme fléchit après cette conclusion, à la suite des difficultés qu'il élève à propos de la création de la matière par Dieu. La substance suprême n'a pu donner naissance à quelque chose d'inférieur à elle-même, sans partager cette infériorité, et, d'un autre côté, l'être inférieur, qui ne peut manquer d'être altéré, supposerait que cette altération existe jusque dans l'essence suprême qui lui aurait donné l'être; ce qui est impossible. Saint Anselme, qui vient de montrer avec clarté que la substance suprême n'avait pu naître de rien, et qui a fait ressortir habilement l'absurdité d'une semblable condition, s'arrête ici impuissant devant un problème analogue. La subtilité malheureuse de son argumentation aboutit enfin à une difficulté plus grande, à la création *ex nihilo* [2], qu'il interprète d'une manière plus malencontreuse encore.

[1] *Ibid.* c. 5, 6.

[2] C. 7. — Cet embarras qui se produit ici avec naïveté, dans Anselme, vient à l'appui de ce que nous avons supposé plus haut, qu'il ne connaissait point ou ne connaissait que très imparfaitement les écrits de Scot-Érigène. Il n'eût point éprouvé ces mêmes doutes et aurait donné une autre direction à ses raisonnements, s'il

Mais il ne tarde pas à rentrer dans une voie plus sûre. Il établit comme transition au sujet qu'il va traiter, que rien ne se fait par un être intelligent, si la forme de la chose à créer ne préexiste dans le sujet créant d'une manière intelligible ; qu'ainsi les êtres sont déjà véritablement, quoique d'une manière idéale, par rapport à l'être créateur, avant de passer à l'état de créature. Cette conclusion le conduit aux développements que nous allons analyser, et qui doivent être considérés comme l'exposition rationnelle du dogme chrétien du Verbe ou du Fils, exposition dans laquelle il est important de remarquer que, sous la doctrine dogmatique orthodoxe, se produit la philosophie même du réalisme, et la théorie platonicienne des idées qui en est la source.

« La forme des choses dans l'intelligence divine est la manière dont cette intelligence se les parle à elle-même, c'est-à-dire sa pensée; l'essence suprême a donc parlé toutes choses avant qu'elles fussent, pour qu'elles fussent par elle [1]. Cette opération se produit en nous-mêmes lorsque nous voulons faire un ouvrage qui exige un plan ; mais la différence entre le Créateur et l'ouvrier, consiste en ce que le premier crée par lui seul, et sans le secours d'objets préexistants [2]. Quant à cette parole de la puissance divine, elle n'est autre que cette puissance divine elle-même, puisque celle-ci n'a pu faire les choses que par sa parole, et ne les a pu faire que par elle-même [3].

avait été à même d'étudier le morceau de Scot, sur la manière de comprendre le mot *nihilo,* que nous avons cité tout à l'heure. Il est toutefois bon de remarquer qu'il répugne à son bon sens de faire sortir quelque chose de rien.

[1] *Ibid.* c. 10.

[2] *Ibid.* c. 11.

[3] *Ibid.* c. 12.

Après avoir ainsi identifié la puissance suprême et sa parole, l'auteur établit que, puisqu'elle seule est par soi, comme la vie n'est que l'être continué à chaque instant, rien ne saurait vivre que de la vie, ou plutôt de l'être qu'il reçoit incessamment de la puissance suprême [1]. Elle est donc en tout et partout ; tout est donc d'elle, par elle et en elle, puisque là où elle n'est pas il n'y a rien [2].

Avant de poursuivre notre analyse, nous avons besoin de nous expliquer ici avec quelques détails sur le rapprochement que nous faisons en ce moment entre le dogme chrétien du Verbe et la théorie des idées. Nous en indiquerons successivement le rapport et la différence.

Le dogme chrétien du Verbe est le résultat et l'expression des considérations suivantes : Dieu conçu en lui-même, comme être absolu et puissance créatrice, ne saurait être atteint et connu par l'homme. Il est là principe, substance, force, abstraction faite de toute forme. Ce n'est cependant que la forme dont il est revêtu qui le manifeste aux yeux de notre intelligence ; c'est cette forme qui est appelée son Verbe, c'est cet intermédiaire entre nous et lui, ce moyen de manifestation, qui a reçu dans Platon et dans l'Écriture le nom de λόγος. On reconnaît le même sens dans les écrits de plusieurs pères, dans les paroles d'Anselme que nous venons de citer, et sur-tout dans cette expression brillante et vraie de saint Paul aux Hébreux, en parlant du Fils : *Splendor gloriæ et figura substantiæ ejus* (Hebr. chap. I, v. 3). Or, dans le monde spirituel, le seul où nous concevons Dieu, quel est le mode de manifestation analogue

[1] *Ibid.* c. 13.
[2] *Ibid.* c. 14.

à la nature de notre constitution intellectuelle et morale? Ce sont les idées.

Ainsi donc, dans le Christianisme et dans Platon, le Verbe, avec des différences que nous indiquerons dans la suite, est la manifestation de la puissance divine, réelle et substantielle dans Dieu, idéale dans l'esprit de l'homme. Mais l'homme ne perçoit pas l'idée en elle-même, il perçoit les idées dans lesquelles elle se subdivise. Être fini, et soumis aux deux lois générales de l'espace et du temps, il saisit les idées dans leur diversité et leur succession ; il en soupçonne l'unité, mais ne l'atteint pas. De là, dans Platon, la théorie des idées qui se place immédiatement au-dessous du λόγος. La théorie des idées présente donc celles-ci dans leurs détails, tandis que le Verbe ou le λόγος est l'expression générale qui les caractérise dans leur unité.

La manière dont Anselme considère le Verbe dans le passage cité, est identique à la théorie des idées de Platon, et ne s'élève pas encore au sens absolu que l'on peut, que l'on doit donner au mot de Verbe. Comme ces deux notions, dans le philosophe grec et dans le prélat chrétien, sont les mêmes, les mêmes conséquences en sont sorties : l'un et l'autre en ont tiré la doctrine du réalisme[1].

Les deux passages suivants tirés, l'un d'Anselme, l'autre de Platon, ne laissent aucun doute à cet égard :

« Lorsque l'esprit suprême se parle lui-même, il parle en même temps tout ce qui a été fait. Car, avant qu'elles soient faites, depuis qu'elles le sont, et lorsqu'elles périssent ou qu'elles s'altèrent, toutes choses sont toujours en lui, non ce qu'elles

[1] Voyez *Histoire des Preuves de l'existence d Dieu*, p. 465.

sont en elles-mêmes, mais ce qu'il est lui-même. En elles-mêmes, en effet, elles sont une essence sujette au changement, créée en vertu d'une raison immuable; en lui, au contraire, elles sont *l'essence première*, et *le principe vrai* de l'existence [1]. »

Voici maintenant ce que dit Platon : « Le monde est né; car il est visible, tangible et corporel. Ce sont là des qualités sensibles; tout ce qui est sensible, tombant sous les sens et l'opinion, naît et périt, nous l'avons vu; et tout ce qui naît doit nécessairement, disons-nous, venir de quelque cause. Mais il est difficile de trouver l'auteur et le père de l'univers, et impossible, après l'avoir trouvé, de le faire connaître à tout le monde. Il s'agit, en outre, de savoir lequel des deux modèles l'auteur de l'univers a suivi, si c'est le modèle immuable et toujours le même, ou si c'est le modèle qui a commencé. Si le monde est beau, et si celui qui l'a fait est excellent, il l'a fait évidemment d'après un modèle éternel; sinon (ce qu'il n'est pas même permis de dire) il s'est servi du modèle périssable. Il est parfaitement clair qu'il s'est servi du *modèle éternel;* car le monde est la plus belle des choses qui ont un commencement, et son auteur la meilleure de toutes les causes [2]. »

Nous venons de voir le rapport de la notion du Verbe et de la théorie des idées, considérés comme principe du réalisme ; indiquons-en la différence.

La théorie des idées ne s'élève pas au-delà du plan du monde créé, conçu dans la pensée di-

1 *Monologium*, p. 128,
2 *Timée*, traduction de M. Cousin, p. 117.

vine. Le dogme chrétien du Verbe ne s'arrête qu'à Dieu lui-même. Les idées qui ont présidé à la constitution de l'univers sont déjà particulières, par rapport à la généralité absolue du principe suprême; elles sont de Dieu, mais elles ne sont pas Dieu. Sorties de son sein infini, elles sont limitées, circonscrites, séparées et distinctes de leur source. Le Verbe, au contraire, est la forme absolue de Dieu. Source de toutes les formes secondaires qui en émanent, cause immanente de toute distinction, de toute limitation, il est lui-même sans condition et sans limite. C'est pourquoi, dans le dogme chrétien de la Trinité, le Verbe ou la seconde personne est égale au Père, ce qui ne serait pas si nous en identifiions la notion avec la théorie des idées. Si Anselme en était resté là, il ne se fût point élevé à la plus haute conception de la notion de Verbe, il n'en eût fait qu'un Verbe créé, et il y aurait, dans sa méditation, tendance évidente à l'Arianisme [1]. Il n'en a pas été ainsi, et les chapitres XXXI et XXXII du *Monologium* prouvent qu'Anselme concevait nettement la distinction nécessaire entre les idées types de ce monde, et le Verbe absolu de l'esprit absolu, lorsqu'il dit : « S'il (l'esprit suprême) se comprend éternellement, il se parle éternellement; s'il se parle éternellement, son Verbe est éternellement avec lui. Soit donc que l'on admette qu'il n'existe rien autre

[1] Les Ariens soutenaient, comme on sait, que la seconde personne de la Trinité était créée et inférieure au Père. Cette erreur est la même que celle qui consisterait à confondre dans la doctrine de Platon le λόγος et la théorie des idées. Nous faisons cette remarque pour montrer que, sous ces discussions dogmatiques élevées au sein de l'Eglise, qui ont si souvent fait sourire le scepticisme du dernier siècle, se cachaient le plus souvent de profondes questions philosophiques.

chose que lui, soit que l'on admette qu'il y a beaucoup d'autres créatures, il est nécessaire que son Verbe lui soit co-éternel [1]. » Nous n'avons donc point à regretter que la différence que nous venons d'indiquer n'ait pas été comprise par Anselme, et rien n'autorise à croire qu'elle soit restée inconnue, ou au moins confuse à ses yeux. Le Verbe de la doctrine platonicienne n'est pas exactement le même que celui du christianisme. Platon et son commentateur Proclus placent au-dessus du Dieu créateur et du Verbe l'Être imparticipable [2]. Mais, quoi qu'il en soit de cette différence, Platon et Anselme se rencontrent dans la théorie des idées et l'adoptent comme base du réalisme. Poursuivons maintenant l'analyse du *Monologium* :

« Anselme a sur-tout à cœur de démontrer le caractère d'absolu qui distingue la puissance suprême, suprême, non par suite d'une comparaison, car aucune comparaison ne saurait avoir lieu, ce genre de rapport ne pouvant exister entre des termes aussi dissemblables; mais suprême d'une manière absolue. Dieu est donc absolument et non relativement supérieur à tous les êtres. Par un raisonnement analogue, l'auteur élève à leur tour chacun des attributs divins à cette même condition. Voici la marche de son argumentation : « Une qualité quelconque ne peut appartenir à un sujet que parce qu'elle est en elle-même quelque part d'où elle découle en lui, où il l'a puisée. Que si cet être, qui fait l'objet de nos recherches, est par exemple juste au plus haut degré, il tient cette vertu de la justice; et comme non-seulement

[1] *Monologium*, p. 121.
[2] Voyez l'excellent travail de M. Berger, sur Proclus, principalement § 2 et 3.

il est par lui-même, mais qu'il est encore par lui seul tout ce qu'il est, il devient nécessaire qu'il soit la justice elle-même, considérée d'une manière absolue. Cette induction répétée sur chacune des qualités que nous reconnaissons en Dieu, donne cette conclusion, qu'il est en essence ce que les autres sont en qualité [1]. Mais cet être n'est point composé; car s'il l'était, il serait par cela seul inférieur à ses diverses parties. La justice, la bonté, etc., ne se sont point réunies pour faire un tout harmonique qui fût lui. Il est identiquement toutes ces choses; elles ne sont qu'une en lui; et si nous ne pouvons les résoudre toutes les unes dans les autres, c'est à la faiblesse de nos conceptions, et non à la nature des choses que nous devons nous en prendre. En un mot, tout ce qui peut se dire des autres, quant à la qualité, se dit de lui quant à l'essence [2].

Bientôt, se fondant sur ce qui a été dit précédemment [3], que cette nature suprême est par elle-même, et n'a d'autre cause qu'elle-même, Anselme établit que la substance divine n'a point eu de commencement, puisqu'elle ne peut devoir son être qu'à elle seule, et qu'elle n'aura point de fin, parce qu'elle ne peut vouloir sa propre destruction, qui serait la destruction du bien lui-même; enfin parce que, si elle pouvait être anéantie par un autre, elle ne serait pas cette nature suprême dont nous parlons. Continuant à traiter le même sujet [4], il développe les raisons et le vrai sens de l'éternité et de l'ubiquité divines, en appréciant avec une rare sagacité la valeur des mots par les-

[1] *Ibid.* c. 16.
[2] *Ibid.* c. 17.
[3] *Ibid.* c. 5 et 6.
[4] *Ibid.* c. 18 et 19.

quels on les exprime. En général, et sur-tout dans ce qui suit, Anselme fait ressortir l'impuissance du langage comparée à la portée de la pensée, ou plutôt aux conditions mêmes de l'être absolu. Cette partie de ses réflexions n'est ni la moins intéressante, ni la moins profonde, et prêterait à d'importantes considérations, si les limites que nous avons dû nous tracer permettaient de le faire. Si quelques-uns des arguments qu'il emploie, présentent, quoique vrais, quelque subtilité, ils sont facilement justifiés par la résolution qu'il a prise, dans sa préface, de ne rien laisser sans le soumettre à un examen scrupuleux.

Le reste de ce premier traité d'Anselme peut être considéré comme une solution rationnelle du dogme de la Trinité. Nous ne le suivrons pas dans cette partie de sa méditation, non que nous ne comprenions toute l'importance du sujet, mais nous avons jugé convenable de nous imposer la plus grande réserve sur les questions dogmatiques confiées à la garde de l'autorité religieuse.

Tel est en résumé l'argument qu'Anselme a développé dans le *Monologium*, avec des ressources de dialectique, et une rigueur d'induction et de déduction qu'il est plus juste d'attibuer à son génie qu'à son siècle. Maintenant que le lecteur peut en juger lui-même, nous allons examiner avec plus de détails, la filiation de cet argument avec celui de saint Augustin qui se trouve dans le traité *de la Trinité*, liv. VIII, c. 3. Citons d'abord le morceau de saint Augustin [1].

[1] .... Non amas certè nisi bonum, quia bona est terra altitudine montium et temperamento collium et planitie camporum, et bonum prædium amœnum ac fertile, et bona domus paribus membris disposita et ampla et lucida, et bona animalia animata corpora, et bonus aër modestus et salubris, et bonus cibus suavis atque

« Vous n'aimez certainement rien que ce qui est bon, la terre, bonne par l'heureux ensemble

aptus valetudini, et bona valetudo sine doloribus et lassitudine, et bona facies hominis dimensa pariliter et affecta hilariter et luculenter colorata, et bonus animus amici consensionis dulcedine et amoris fide, et bonus vir justus, et bonæ divitiæ, quia facilè expediunt, et bonum cœlum cum sole et lunâ et stellis suis, et boni angeli sanctâ obedientiâ, et bona locutio suaviter docens et congruenter monens audientem, et bonum carmen canorum numeris et sententiis grave. Quid plura et plura? bonum hoc et bonum illud: tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes : ità Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni. Neque enim in his omnibus bonis, vel quæ commemoravi, vel quæ alia cernuntur sive cogitantur, diceremus aliud alio meliùs cum verè judicamus, nisi esset nobis impressa notio ipsius boni, secundum quod et probaremus aliquid, et aliud alii præponeremus. Sic amandus est Deus, non hoc et illud bonum, sed ipsum bonum. Quærendum enim bonum animæ, non cui supervolitet judicando, sed cui hæreat amando : et quid hoc nisi Deus? Non bonus animus, aut bonus angelus, aut bonum cœlum, sed bonum bonum. Sic enim fortè faciliùs advertitur quid velim dicere. Cùm enim audio, verbi gratiâ, quod dicitur animus bonus, sicut duo verba sunt, ita ex eis verbis duo quædam intelligo : aliud quo animus est, aliud quo bonus. Et quidem ut animus esset, non egit ipse aliquid; non enim jam erat quod ageret ut esset : ut autem sit bonus animus, video agendum esse voluntate ; non quia idipsum quo animus est, non est aliquid boni; nam undè jam dicitur, et verissimè dicitur corpore melior? Sed ideo nondum dicitur bonus animus, quoniam restat ei actio voluntatis, quâ sit præstantior; quam si neglexerit, jure culpatur, rectèque dicitur non bonus animus. Distat enim ab eo qui hoc agit : et quia ille laudabilis, profecto iste qui hoc non agit, vituperabilis est. Cum vero agit hoc studio, et fit bonus animus, nisi ad bonum, cum hoc amat et appetit et adipiscitur? Undè se si rursus avertat, fiatque non bonus, hoc ipso quo se avertit à bono, nisi maneat in se illud bonum undè se avertit, non est quo se, iterum, si voluerit emendare, convertat.

Quapropter nulla essent mutabilia bona, nisi esset incommutabile bonum. Cum itaque audis bonum hoc et bonum illud, quæ possunt alias dici etiam non bona, si potueris sine illis quæ participatione boni bona sunt, perspicere ipsum bonum cujus participatione bona sunt; simul enim et ipsum intelligis cum audis hoc aut illud bonum : si ergo potueris, illis detractis per se ipsum perspicere bonum, perspexeris Deum. Et si amore inhæseris, continuô beatificaberis. Pudeat autem, cùm alia non amentur nisi quia bona sunt, eis inhærendo non amare bonum ipsum undè bona sunt.

(*De Trinitate*. lib. VIII. ch, 3).

de ses montagnes élevées, de la hauteur de ses collines médiocres, de ses champs, dont la surface unie s'étend à leurs pieds; vous aimez un domaine bon, parce qu'il est agréable et fertile; une maison bonne, parce qu'elle est distribuée en diverses parties concordantes, parce qu'elle est spacieuse et bien éclairée; les animaux bons, parce que ce sont des corps animés par la vie; un air bon, parce qu'il est tempéré et salutaire; une nourriture bonne, parce qu'elle est agréable à la fois et salubre; une figure d'homme bonne, parce qu'elle est symétriquement disposée, qu'elle respire la joie, et qu'elle brille de riches couleurs. La bonne ame d'un ami, bonne par un doux assentiment et un fidèle amour; l'homme bon, parce qu'il est juste; les richesses bonnes, parce qu'elles nous tirent de bien des embarras dans la vie; le ciel bon par la lune, le soleil et les étoiles qui l'éclairent; les anges bons par leur sainte obéissance; une parole bonne, parce qu'elle enseigne avec douceur et avertit à propos; de bons vers, harmonieux par le nombre, solides par la pensée. Pourquoi apporterions-nous encore d'autres exemples? Une chose est bonne, une autre l'est également. Supprimez ce qui les distingue l'une de l'autre, et voyez, si vous le pouvez, le bien lui-même. De cette manière vous verrez Dieu. Dieu qui n'est pas bon par communication d'un bien autre que lui-même, mais qui est le bien de tout ce qui est bon. A la vue de tous ces biens, en effet, tant ceux que j'ai rappelés, que tous les autres qui sont perçus ou pensés, nous ne pourrions dire que l'un est meilleur que l'autre, et juger ainsi avec vérité, si nous n'avions, imprimée dans nos ames, la connaissance du bien lui-même, en vertu de laquelle nous apprécions les choses, regardant l'une comme

préférable à l'autre. C'est ainsi que Dieu doit être aimé, non comme tel ou tel bien en particulier, mais comme le bien en soi. Car il faut chercher pour l'ame un bien auquel elle s'attache par amour, et non au-dessus duquel elle s'élève pour le soumettre à son jugement. Quel peut être ce bien si ce n'est Dieu lui-même? Il n'est point une ame bonne, un ange bon, un ciel bon, mais le Bien, bien et bon en lui-même. De cette manière, il sera j'espère plus facile de comprendre ce que je veux dire. Car, lorsque, par exemple, j'entends énoncer cette phrase : une ame bonne ; comme il y a deux mots, je reconnais dans chacun un sens particulier, l'un qui exprime l'ame, l'autre la qualité par laquelle elle est bonne. Or, pour que cette ame fût, elle n'a point dû agir, car, il n'y avait aucune possibilité qu'elle agît pour être. Mais, pour qu'elle soit bonne, je vois clairement qu'il faut que sa volonté intervienne et agisse. Non que cela même par quoi elle est ame, ne soit quelque chose de bon; car, autrement, pourquoi serait-elle dite, et dite avec avec vérité, meilleure que le corps? Par quelle raison, malgré cela, l'ame n'est-elle pas dite bonne? le voici : C'est qu'indépendamment de sa supériorité naturelle sur le corps, elle a la volonté et ses actes, par lesquels elle peut devenir meilleure encore. Si elle néglige d'en user dans ce but, c'est avec raison qu'on l'accuse, c'est avec justice qu'on affirme qu'elle est une ame mauvaise. Il y a en effet une différence entre l'ame qui use bien de cette volonté, et celle qui n'en use pas ; comme la première mérite nos louanges la seconde attire nos justes reproches. Mais lorsque, dirigée par le zèle d'une volonté droite, l'ame devient bonne, elle ne saurait obtenir cette vertu, qu'à la condition de se tourner vers quelque chose

qui n'est pas elle-même. Or, vers quoi se tournera-t-elle pour devenir bonne, si ce n'est vers le bien, vers le bien qu'elle aime, qu'elle désire, qu'elle atteint. Si elle s'en détourne de nouveau et si, par-là, elle cesse d'être bonne ; par cela même qu'elle s'est détournée du bien, il n'est plus possible qu'elle se dirige de nouveau vers lui, si elle veut changer encore ; à moins que ce bien, d'où elle se détourne, ne demeure en elle.

Il n'y aurait donc point de biens, même sujets au changement, s'il n'y avait un bien immuable. Aussi lorsque vous entendez parler d'un bien ou d'un autre, biens particuliers qui peuvent même n'être pas considérés comme biens; si laissant de côté les biens qui sont tels par communication du bien suprême, vous considérez le bien auquel ils participent, en vertu duquel ils sont biens eux-mêmes; car, votre pensée ne manque pas d'atteindre ce bien, lorsque vous entendez parler seulement de tel ou tel bien en particulier; si, éloignant ces biens particuliers, vous abordez directement le bien lui-même, vous vous élevez à Dieu par cela même; et si vous vous y unissez étroitement par l'amour, une félicité parfaite en sera la suite immédiate. Mais que la honte soit notre partage, si, tandis que rien n'est aimé que parce qu'il est bon, nous nous attachons aux choses, sans aimer le bien même par lequel elles sont bonnes. »

Le morceau qu'on vient de lire contient évidemment, en principe, l'argument développé par Anselme dans le *Monologium*. Mais on ne saurait manquer en même temps d'être frappé de la supériorité que donne à l'œuvre du prélat normand, sur l'évêque d'Hippone, la richesse des développements par lesquels il a fouillé et comme épuisé sa matière. Dans saint Augustin, l'argument est

en quelque sorte accessoire ; partie d'un traité où les considérations rationnelles se mêlent aux citations de l'Écriture, aux souvenirs de la tradition, aux comparaisons que l'imagination emprunte aux objets naturels, il semble avoir pour but principal de recommander l'amour de Dieu, et de faire sentir au fidèle que l'hommage rendu aux créatures est un larcin coupable fait à la source d'où découle tout ce qu'elles peuvent posséder de bon et de beau. L'induction de saint Augustin ne s'élève que de la bonté relative des êtres à la bonté, au bon absolu qui en est la raison dernière. Anselme ne s'est point arrêté à cette considération particulière. Il a opéré avec la même logique, et par une induction analogue, sur le beau, sur le bon, sur le juste, sur le grand et enfin sur l'être, il a voulu démontrer Dieu tout entier, et ne s'est point restreint au développement et à la portée d'un seul de ses attributs.

La preuve n'était complète qu'à ce prix. Lorsque l'on opère sur les attributs de Dieu, comme l'a fait saint Augustin sur le bon, l'induction la plus rigoureuse ne donne cependant pour résultat que l'idée abstraite et générale de bon, de juste, etc., selon l'attribut que l'on a choisi ; concept vide, et tel que le donnerait la théorie nominaliste. Il faut donc s'élever plus haut encore, et résoudre ces attributs dans l'être qui en est le lien et la substance. C'est ce que donne l'induction qui part de l'être perçu, fini, relatif, que l'expérience nous donne à tout moment, pour atteindre jusqu'à l'être inconditionnel, infini et absolu ; c'est là ce que développe avec une rigueur inattaquable le chapitre III du *Monologium*. La supériorité appartient donc à Anselme. Mettre en lumière un principe avec une fécondité pareille, le retourner sous presque toutes

ses faces, le corroborer par toutes les ressources d'une dialectique serrée et pénétrante, c'est en prendre possession, c'est se montrer, par la pleine connaissance du sujet, supérieur à tous ceux qui ont pu l'adopter et le défendre auparavant. Qu'on nous permette de mêler à ces considérations un jugement littéraire. Le latin à moitié barbare d'Anselme, mais le plus souvent simple et d'une fermeté soutenue, nous paraît, dans les matières philosophiques, supérieur au style spirituel mais quelquefois prétentieux du redoutable adversaire de Pélage [1]. Du reste, si l'on n'ignore pas que la plupart des pères de l'Eglise furent favorables à la doctrine de Platon, on sait aussi que ce fut le côté oratoire et brillant des dialogues qu'ils préférèrent. La philosophie proprement dite dut gagner à l'intervention d'Aristote. Sous la discipline sévère de sa dialectique, l'esprit, au moyen-âge, s'aiguisa jusqu'à la subtilité. Mais, par son excès même, cet exercice ne fut pas stérile. De graves questions furent élevées, discutées par la scholastique avec une puissance d'abstraction et de distinction peu commune. Bien étudiée, elle laisserait apercevoir, sous sa rude enveloppe, le germe de plus d'une des théories dont la hardiesse a fait la gloire des réformateurs modernes et contemporains. A nos yeux, l'époque et les ouvrages d'Anselme ont un caractère philosophique et rationnel qu'on chercherait en vain, dans les siècles qui précédèrent, depuis l'ère chrétienne [2].

[1] Nous ne portons point un jugement sur l'ensemble du traité de la Trinité de saint Augustin, mais sur le fragment cité plus haut, dans son rapport avec le *Monologium*.

[2] Il est bien entendu que nous ne parlons ici que de la philosophie dans l'Eglise, et que nous ne faisons point allusion aux écoles ennemies ou dissidentes, comme celle d'Alexandrie, etc.

Toutefois, en reconnaissant l'antériorité chronologique de saint Augustin par rapport à Anselme, nous ferons une nouvelle observation : nous avons déjà admis la filiation augustinienne du *Monologium*, et rejeté les rapprochements que l'on pourrait supposer entre son auteur et le Platonisme de Scot-Erigène; mais il faut bien admettre que saint Augustin, élevé au milieu d'écoles héritières de l'antiquité, y avait puisé dans les traditions de la philosophie ancienne, à la même source où puisa après lui Erigène [1], et n'était pas étranger à la transformation latine de la philosophie grecque [2]. Or, cette induction du beau accidentel et périssable au beau absolu et éternel, appartient d'abord à l'école de Platon, d'où elle s'est rapidement répandue dans la suite, à l'aide sur-tout de la poésie dont elle était empreinte [3].

[1] Voyez, sur Jean Scot-Erigène, la leçon pleine de faits et d'idées nouvelles de M. Guizot. *Civilisation en France*, T. III, Leç. 29.e.

[2] Le Platonisme alexandrin était encore vivant à l'époque de saint Augustin, et s'était déjà insinué dans les écrits de plusieurs Pères ses prédécesseurs.

[3] Si l'on nous demandait sous quels traits particuliers on doit envisager le bien dans ses rapports avec ses inférieurs, nous répondrions avec Platon, que le bien est absolument *parfait*, irrésistiblement *puissant*, universellement *désirable*. Toute perfection véritable, et, à plus forte raison, la perfection divine, aspire à s'épancher au dehors en produits dignes d'elle : c'est une force éminemment créatrice. Les êtres, de leur côté, font effort pour se rapprocher du bien, principe de toutes choses, et la puissance divine s'exerçant sur tous et sur chacun, les natures particulières se fixent, et l'univers s'établit. Il est superflu de redire que ces trois points de vue de la bonté sont de pures abstractions; que toutes ces distinctions ont pour but de s'accommoder à notre faiblesse, qui n'étudie qu'en divisant, et que nous ne voulons point altérer l'auguste simplicité du bien, cause unique de tout ce qui existe.

Mais ces trois éléments que nous distinguons dans le bien, ne servent pas seulement à nous en donner une idée plus précise, ils

Le principe de l'argument développé par Anselme, et que nous retrouvons dans saint Augustin, n'appartient donc pas en propre à ce père. Il n'a rien ajouté à ce que la philosophie ancienne nous a laissé sur ce sujet. Ces questions ont été sur-tout approfondies et développées par Platon et Proclus, et ce n'est pas là qu'il faut chercher la supériorité ou la différence qui distinguent le christianisme de la philosophie. Ainsi, d'un argument emprunté à l'antiquité, saint Augustin a choisi une face à laquelle il a donné un développement limité; Anselme l'a reçu de lui à son tour, et l'a présenté sous tous ses aspects divers, avec une connaissance réfléchie de sa portée, qui avait échappé à ses devanciers et à ses contemporains.

Ce qu'il y a de plus remarquable dans les conséquences obtenues par le prieur du Bec, c'est qu'il a établi, non pas le premier, mais d'une manière plus précise et mieux circonscrite, sans tâtonnement et sans mélange de secours étrangers, l'immanence absolue de la cause première. De l'ensemble rigoureux de son argumentation, il résulte, comme on l'a vu, que Dieu n'a pas créé le monde pour l'abandonner ensuite au mouvement qu'il lui a imprimé; qu'au contraire, il en constitue la vie à chaque instant de la durée, qu'il lui a donné l'être, et ne cesse de le lui communiquer par un acte un et toujours le même. Aucun des éléments

nous amènent encore à comprendre comment le bien est la cause première. Il est, disons-nous, absolument parfait; il y a donc une vertu productrice, sans quoi l'on pourrait, en la lui supposant, ajouter à l'idée de sa prétendue perfection. Il est souverainement puissant; il produit donc, s'il le veut, et comment supposer que la bonté refuse de se répandre? Enfin, c'est lui que désirent tous les êtres; preuve évidente que c'est de lui qu'ils viennent, et que c'est à lui qu'ils retournent. (*Exposition de la doctrine de Proclus, par A. Berger,* p. 28.

de l'univers ne saurait exister en effet, que parce que son principe se retrouve en Dieu, comme attribut nécessaire de l'existence absolue, et si la logique remonte par ses lois du bon, du beau, du grand, du juste relatifs et finis, au bon, au beau, au juste infini et absolu, c'est parce que, dans l'ordre réel de la création, ces phénomènes particuliers sont le produit de ces attributs généraux, sans qu'il en puisse être autrement; la logique remonte la voie que l'acte créateur a descendue. En vertu de cette doctrine, si clairement exposée dans le *Monologium*, Dieu ne se sépare jamais du monde, quoiqu'il s'en distingue, ne peut l'abandonner jamais, quoiqu'il soit autre que lui. Aucun fait ne s'y accomplit, qu'il n'y préside et n'en ait conscience. La grandeur et l'importance de l'homme s'élèvent de toute la valeur de son union perpétuelle, inévitable avec Dieu, et l'intelligence se repose satisfaite dans la conclusion dernière d'une induction inattaquable. Six siècles après, Spinosa, distinguant la notion de *cause immanente* ou de *raison*, de celle de *cause* proprement dite, établissait cet axiôme : *Deus est omnium rerum causa immanens, non verò transiens* [1]. Il semble qu'Anselme, sans avoir explicitement posé cette distinction, s'en soit cependant rendu compte, tant il a mis de soin à ne jamais laisser sortir son argumentation des limites de la notion de *cause immanente* ou de *raison*. C'est là ce qui rend son exposition si pleine et si puissante, c'est là ce qui fait que, quel que soit son point de départ, il revient toujours à la cause suprême, et ramène invinciblement, à son unité absolue, les aspects particuliers et les fonctions particulières de la nature

[1] SPINOSA. *Ethic.* propos. 18.e.

et de l'homme. Quelques éclaircissements résumés sur cette distinction, trouvent ici naturellement leur place.

Dans les premiers jours où l'homme porta sa réflexion sur l'idée confuse qu'il avait d'un être supérieur à lui, il l'entrevit comme la *cause* qui lui avait donné l'existence et qui la lui conservait. Comparant instinctivement cette notion à l'idée de cause considérée dans les actions qu'il produisait lui-même, il se distingua de Dieu aussi soigneusement qu'il se distinguait de ses propres œuvres, s'en isola même, le plaça dans de profondes ténèbres ou dans une lumière éblouissante, et l'adora comme séparé de lui, comme habitant une demeure inaccessible à tout autre. Dans cette manière de concevoir la cause, elle se réduisait à un acte particulier de la volonté divine, après lequel la puissance suprême avait abandonné le monde au mouvement qui lui était imprimé; ou, si l'acte avait continué, il s'exerçait, à la manière de l'opération humaine, d'un point de départ extérieur à son objet. Dieu se plaçait en dehors de l'univers et de l'homme, comme l'homme, par ses conditions temporelles et finies, place ses créations hors de lui, et peut n'y plus penser quand une fois elles sont sorties de sa main. Mais à mesure que la réflexion pénétra plus avant dans cette étude, on s'aperçut que non-seulement Dieu n'avait pas livré le monde à lui-même après l'avoir créé, que, non-seulement la surveillance qu'il exerçait sur lui n'était pas une surveillance à la surface, qui assimilât, dans ses opérations, l'action divine à l'action humaine, sauf sans doute une science plus complète et une puissance plus grande; on vit que l'existence du monde n'avait pas seulement sa cause dans un

acte volontaire de Dieu, mais qu'elle avait encore sa raison dans la permanence de cette volonté; que l'être ou la substance de l'univers, et avec elle les formes innombrables qu'il revêt, ne pouvaient être conçues que comme émanations passagères et de l'être absolu et éternel, et des formes analogues qui sont ses attributs, absolus et éternels comme lui. Dieu demeura donc sous l'ensemble comme sous les détails de son œuvre; il devint le centre d'où émane la vie, sans cesser d'être la circonférence infinie qui l'embrasse [1]. L'idée de *cause immanente* ou de *raison* s'établit peu à peu et définitivement dans la philosophie; et si, sous quelques rapports, elle favorisa le panthéisme, elle n'en constata pas moins un progrès dans la réflexion [2]. On put regarder le monde comme très différent de son principe; mais, quelque différent qu'on le supposât, il fallut toujours l'y rattacher étroitement, et par un lien de tous les moments. Tout en restant distinct de Dieu, il se renferma dans son vaste sein, où il puisa la vie incessante qui l'anime et le soutient [3].

La notion de raison commença à paraître dans l'œuvre de la réflexion, le jour où l'homme contempla Dieu dans l'ordre et l'harmonie de l'univers, car on pouvait bien dire qu'un acte de la volonté

[1] On connaît cette pensée d'un ancien : *Dieu est un cercle dont le centre est partout, la circonférence nulle part.*

[2] Le panthéisme, considéré en lui-même et d'une manière absolue, repose sur une base fausse; mais, dans l'histoire de la philosophie, où les systèmes se développent successivement, et toujours d'une manière incomplète, il peut arriver qu'une conception panthéistique soit un progrès par rapport à une doctrine précédente.

[3] Sur la distinction des notions de *cause* et de *raison*, voir *Histoire des preuves de l'Existence de Dieu*, etc..... page 449 et suiv.

divine était la cause de l'univers, la notion de cause impliquant l'idée d'un acte passager, mais on ne pouvait pas dire que l'harmonie et l'ordre divins fussent simplement la cause de l'ordre et de l'harmonie de l'univers. On fut donc amené à reconnaître qu'ils en étaient la raison. Attributs permanents du principe suprême, ils présentaient une base toujours la même dans sa fécondité, à tous les plans dont la volonté divine pouvait se réserver l'exécution. Ce jour arriva bien vite, car la contemplation de l'univers et de l'ordre qui y règne, frappa l'homme de bonne heure d'une admiration salutaire. Mais si la notion de raison, encore confuse, peut être saisie à ces époques reculées, il est certain que les esprits ne s'en rendent pas compte, et que les notions de raison et de cause sont long-temps encore prises l'une pour l'autre, acceptées presque indifféremment dans tous les procédés logiques. L'Ecriture-Sainte suppose, à son insu, l'intervention de la première, toutes les fois que, dans le sublime élan de David, ou d'autres prophètes, elle peint l'impression produite sur l'homme par le spectacle de l'univers; toutes les écoles de philosophie, dès le commencement du mouvement intellectuel de la Grèce, la présentent, enveloppée il est vrai sous des données souvent matérielles et finies, quelquefois avec plus d'élévation, comme dans Anaxagore; mais Pythagore l'aborde ouvertement, sans toutefois lui donner un nom distinct, et résume en elle le principe d'action du nombre multiplié par lui-même, de l'unité se développant de sa propre essence. Le fondateur de l'école d'Elée, Xénophane de Colophon, s'appuya sur-tout sur elle, et Socrate, dont les Mémorables de Xénophon nous ont conservé l'argumentation en faveur de

l'existence de Dieu, la laisse apercevoir sous le lien qu'il établit entre les causes finales et la suprême sagesse dont elles témoignent. La théorie des idées de Platon, dans son rapport avec l'univers créé, se fonde sur la notion de raison comme sur son principe immédiat, et Aristote s'élève par elle de la pensée individuelle de l'homme à la pensée divine, qui seule en peut être la source [1]. Malgré la chute de la philosophie grecque, après ces deux grands génies, la notion de raison se retrouve encore sous des enveloppes, il est vrai peu dignes d'elle, dans la théologie stoïcienne. Enfin, le platonisme alexandrin l'accepte, s'y appuie même, autant du moins que son mysticisme exalté lui permet de distinguer l'ame humaine du dieu dans le sein duquel elle tend à s'abîmer et à se perdre.

Excepté Scot-Erigène, dont nous avons déjà parlé, et la tradition des Pères de l'Eglise, qui se répandit dans l'Europe occidentale, par l'intermédiaire de saint Augustin, les premiers siècles du moyen-âge, jusqu'à Anselme, ne présentent que fort peu d'intérêt à l'étude de l'histoire de la philosophie. Les Pères ne cherchent point à démontrer Dieu, dont l'existence n'est pas mise en question, et leur effort se porte avant tout sur la défense des dogmes particuliers au christianisme. Malgré cela, il est facile de voir, dans le fragment que nous avons cité plus haut de saint Augustin, que la notion de raison domine, puisque le beau et le bon, infinis et absolus, sont présentés comme la

1 Cette preuve n'est pas explicite dans Aristote. Nous l'avons, dans le travail cité plus haut, déduite de ses paroles plus que nous ne l'y avons trouvée. Qu'on nous permette, pour plus d'exactitude, d'y renvoyer le lecteur, *idem* page 418 et 419.

base immanente du bon et du beau finis et passagers.

Cette notion domine plus complétement encore dans l'œuvre d'Anselme. On peut dire qu'elle y est portée au plus haut degré de précision; elle y préside à toutes les parties de l'argumentation et à toutes les inductions, quel que soit leur point de départ. Non-seulement on l'y voit partout, mais encore on n'y voit qu'elle. La notion de cause transitoire en est tout-à-fait exclue, et le Dieu inévitable de la dialectique sévère du prélat normand, embrasse l'homme, la nature et l'univers d'un lien qui en réunit à la fois les parties et en pénètre la substance. Depuis Anselme, on a dû, moins encore qu'auparavant, rester indécis sur la force et la fécondité de cet argument; pendant la querelle des réalistes et des nominaux, sous la nouvelle impulsion de la renaissance, comme dans les travaux philosophiques contemporains, la notion de raison a prédominé. On la retrouve dans les méditations des derniers nominalistes eux-mêmes, tels qu'Occam, Buridan et Pierre d'Ailly. Le nominalisme ne fut guère, il est vrai, dans celui-ci qu'un ecclectisme qui emprunta au réalisme quelques-uns de ses éléments, et fit ainsi entrevoir la possibilité d'une solution dans laquelle des principes, en apparence contraires, durent trouver, plus tard, un facile accord. Le médecin espagnol Raymond de Sébonde établit la dépendance de l'homme (*ens ab alio*) du principe suprême, tant pour la création que pour la conservation, attribuant ainsi une juste place à la notion de cause transitoire, non moins qu'à celle de cause immanente. Le retour au platonisme, qui signala en partie la renaissance des lettres, fut aussi favorable à cette pleine conception du prin-

cipe suprême, et, si Jordan Bruno en fit naître une sorte de panthéisme, cette déviation malheureuse d'un point de départ solide et fécond, n'exerça qu'une influence restreinte sur les contemporains. Non que nous prétendions que les philosophes que nous venons de citer, et d'autres encore en grand nombre, aient directement puisé dans le *Monologium;* une semblable conclusion représenterait les faits d'une manière infidèle; nous voulons par-là seulement établir que l'esprit humain était en possession de ce principe, et que les méditations d'Anselme en marquent la phase la plus importante. Nous pouvons donc dire que son génie plane sur ces développements, auxquels il a donné l'impulsion, et dont aucun de ses successeurs n'atteignit la force et la richesse, jusqu'à la réforme cartésienne.

Telle a été la destinée du *Monologium*, ou plutôt de la pensée qui en fait le fondement. L'histoire de la philosophie, depuis Anselme jusqu'à Descartes, présente un vif intérêt; elle le cède cependant à cette véritable naissance de la philosophie moderne, qui date du Discours sur la Méthode et des Méditations. C'est donc de cette lumière nouvelle que nous devons rapprocher l'œuvre qui nous occupe, si nous voulons recueillir tous les fruits d'une judicieuse comparaison. Lorsque nous nous occuperons du *Proslogium*, nous verrons qu'il y a identité parfaite entre la preuve qu'il renferme et l'une de celles que donna six siècles plus tard le philosophe français; mais Descartes ne s'est pas borné à cette démonstration, et la seconde peut être utilement rapprochée, sous divers points de vue, de celle que renferme le *Monologium*. Anselme, en effet, suppose, comme nous le ferons voir, la véracité de nos facultés

intellectuelles, comme Descartes s'appuie sur la *véracité divine*, assertions qui ne diffèrent évidemment que par les termes. De plus, Descartes s'est élevé, par une induction analogue à celle d'Anselme, à l'existence de Dieu, raison et type de l'idée que nous en avons. Ces deux observations générales, suffisantes pour justifier le rapprochement que nous faisons, donneront lieu à d'autres encore plus explicites, après que nous aurons cité la partie la plus saillante de l'argumentation cartésienne. Plusieurs des rapports que nous nous proposons d'établir se présenteront naturellement à une lecture attentive.

« Quant aux idées claires et distinctes que j'ai des choses corporelles, il y en a quelques-unes qu'il semble que j'ai pu tirer de l'idée que j'ai de moi-même; comme celles que j'ai de la substance, de la durée, du nombre et d'autres choses semblables. Car lorsque je pense que la pierre est une substance, ou bien une chose qui de soi est capable d'exister, et que je suis moi-même une substance; quoique je conçoive bien que je suis une chose qui pense, et non étendue, et que la pierre au contraire est une chose étendue et qui ne pense point, et qu'ainsi entre ces deux conceptions il se rencontre une notable différence, toutefois elles semblent convenir en ce point qu'elles représentent toutes deux des substances. De même, quand je pense que je suis maintenant, et que je me ressouviens outre cela d'avoir été autrefois, et que je conçois diverses pensées dont je connais le nombre, alors j'acquiers en moi les idées de la durée et du nombre, lesquelles, par après, je puis transférer à toutes les autres choses que je voudrai. Pour ce qui est des autres qualités dont les idées des choses corporelles

sont composées, à savoir : l'étendue, la figure, la situation et le mouvement, il est vrai qu'elles ne sont point formellement en moi, puisque je ne suis qu'une chose qui pense ; mais parce que ce sont seulement de certains modes de la substance, et que je suis moi-même une substance, il semble qu'elles puissent être contenues en moi éminemment.

« Partant il ne reste que la seule idée de Dieu dans laquelle il faut considérer s'il y a quelque chose qui n'ait pu venir de moi-même. Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute-puissante, et par laquelle moi-même et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées et produites. Or, ces avantages sont si grands et si éminents, que plus attentivement je les considère, et moins je me persuade que l'idée que j'en ai puisse tirer son origine de moi seul. Et par conséquent il faut nécessairement conclure de tout ce que j'ai dit auparavant que Dieu existe. Car, encore que l'idée de la substance soit en moi de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie.

« Et je ne me dois pas imaginer que je ne conçois pas l'infini par une véritable idée, mais seulement par la négation de ce qui est fini, de même que je comprends le repos et les ténèbres par la négation du mouvement et de la lumière : puisque au contraire je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance finie, et partant que j'ai en quelque façon plutôt en moi la notion de l'infini que du

fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même : car, comment serait-il possible que je puisse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de la nature.

« Et l'on ne peut pas dire que peut-être cette idée de Dieu est matériellement fausse, et par conséquent que je la puis tenir du néant, c'est-à-dire qu'elle peut être en moi pour ce que j'ai du défaut, comme j'ai tantôt dit des idées de la chaleur et du froid et d'autres choses semblables : car au contraire cette idée étant fort claire et fort distincte, et contenant en soi plus de réalité objective qu'aucune autre, il n'y en a point qui, de soi, soit plus plus vraie, ni qui puisse être moins soupçonnée d'erreur et de fausseté [1].

. . . .

« .... Et de vrai, on ne doit pas trouver étrange que Dieu, en me créant, ait mis en moi cette idée pour être comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage ; et il n'est pas aussi nécessaire que cette marque soit quelque chose de différent de cet ouvrage même : mais, de cela seul que Dieu m'a créé, il est fort croyable qu'il m'a en quelque façon produit à son image et ressemblance, et que je conçois cette ressemblance, dans laquelle l'idée de Dieu se trouve contenue, par la même faculté par laquelle je me conçois moi-même, c'est-à-dire que, lorsque je fais réflexion sur moi, non-seulement, je connais que je suis une chose imparfaite, incomplète et dépendante d'autrui, qui tend et qui aspire sans cesse

[1] *Méditation troisième.*

à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis, mais je connais aussi en même temps, que celui duquel je dépens possède en soi toutes ces grandes choses auxquelles j'aspire et dont je trouve en moi les idées, non pas indéfiniment et seulement en puissance, mais qu'il en jouit en effet, actuellement et infiniment, et ainsi qu'il est Dieu. Et toute la force de l'argument dont j'ai ici usé pour prouver l'existence de Dieu consiste en ce que je reconnais qu'il ne serait pas possible que ma nature fût telle qu'elle est, c'est-à-dire que j'eusse en moi l'idée d'un Dieu, si Dieu n'existait véritablement; ce même Dieu, dis-je, duquel l'idée est en moi, c'est-à-dire qui possède toutes ces hautes perfections dont notre esprit peut bien avoir quelque légère idée, sans pourtant les pouvoir comprendre, qui n'est sujet à aucuns défauts, et qui n'a rien de toutes les choses qui dénotent quelque imperfection. D'où il est assez évident qu'il ne peut être trompeur, puisque la lumière naturelle nous enseigne que la tromperie dépend nécessairement de quelque défaut[1].

Résumons, pour les mieux comparer, le sens précis du *Monologium* et celui de ce fragment des méditations.

Dans le *Monologium*, Anselme appuie son point de départ sur le spectacle de la nature répandu autour de lui. Il perçoit les êtres, existant d'un côté substantiellement, de l'autre revêtus de qualités qui leur sont propres, considérées dans leur union avec eux, mais qui sont en même temps communes à d'autres êtres. La raison de leur existence et de celle de leurs qualités ne lui paraissant pas se trouver dans ces êtres mêmes, il

[1] Id., ibid.

s'élève successivement de généralisation en généralisation à l'être absolu, et à ses attributs absolus comme lui, et dans lesquels il trouve la raison des êtres créés considérés tant dans leur essence que dans leurs qualités.

Descartes abandonne tout d'abord les objets naturels. Il ne s'arrête pas à savoir s'ils suffiront seuls à s'expliquer eux-mêmes, ou s'il faut en chercher plus haut la raison. Il circonscrit tout son effort sur son essence spirituelle, et, y trouvant l'idée de Dieu dont rien de ce qui l'environne ne saurait lui fournir les éléments, il en conclut que cette idée de Dieu ne saurait lui être donnée que par le principe suprême qu'elle représente et qu'elle exprime.

La différence entre ces deux arguments consiste 1.° en ce que Anselme appuie toute la série de ses inductions sur la perception des éléments finis du monde matériel, tandis que Descartes se renferme dès son point de départ, dans les limites de l'idée abstraite. 2.° Dans Anselme, les êtres et leurs qualités sont considérés comme autant d'émanations de l'être absolu et de ses attributs, dans Descartes l'idée est la manifestation de l'essence divine, son expression volontairement révélée à l'homme. 3.° Dans Anselme, étant donné l'univers, son lien avec Dieu est inévitable, et rien en lui n'échappe à la filiation nécessaire du principe suprême; dans Descartes, il semble, du moins à n'en juger que par l'expression, que Dieu aurait pu refuser à nos esprits cette idée de lui-même, et qu'elle ne se réfléchit pas nécessairement en nous. 4.° Sous le rapport de l'enchaînement, l'argument d'Anselme est plus rigoureux; celui de Descartes, laissant là le monde matériel et les sens, s'absorbant uniquement dans la solitude de

la pensée, a plus de grandeur et présente une portée spiritualiste non moins décisive.

Ces rapprochements opérés ainsi d'une manière générale, n'y aurait-il pas quelques transformations faciles à l'aide desquelles, malgré leurs différences apparentes, nous établirions un rapport encore plus étroit entre les deux arguments? Essayons.

La rigueur du langage scientifique, introduit depuis dans la philosophie, par Kant et ses successeurs, était inusitée à l'époque de Descartes. Indépendamment de cette circonstance, cet écrivain se distingue encore de ses contemporains par la simplicité, la bonhomie même de son expression, également éloignée des formes barbares de la scholastique et de la langue savante, précise, étudiée de la philosophie actuelle. Il est donc de toute justice, pour le lecteur, de voir plus loin que les formes naïves du style du philosophe français, et de le comprendre dans la profondeur de son génie, plus que dans la modestie de la langue qui l'exprime. Aussi lorsque Descartes dit que c'est Dieu qui a mis en nous l'idée que nous avons de lui, nous devons nous hâter de dépouiller sa pensée de cette apparence anthopomorphite, et la restituer dans le langage philosophique usité de nos jours. C'est donc comme si Descartes disait : « Puisque les objets extérieurs ne sauraient nous donner l'idée de Dieu et de ses attributs, et que cependant cette idée se trouve en nous, elle y est comme une émanation, comme une manifestation nécessaire du principe suprême dans l'être intelligent qu'il a créé pour le connaître. De même que les êtres matériels manifestent sous des formes multiples les attributs de Dieu, de même l'idée que nous avons de cet être, et que

nous portons dans notre intelligence, nous le fait connaître dans sa totalité une et absolue. L'infini, l'immuable, l'éternel, l'être, ne sauraient exister dans notre intelligence à l'état de notions, soit chacun en particulier, soit dans l'unité qui les embrasse, sans qu'ils soient à l'état d'attributs réels dans l'essence divine à laquelle nous les rapportons. »

Soumettons maintenant l'argument d'Anselme à une transformation analogue, et tâchons de le réduire à des termes dont le sens s'écarte le moins possible de ce que nous venons de dire.

Qu'est-ce que la contemplation du beau, du bon, etc. dans les êtres de l'univers, si ce n'est la contemplation même des attributs divins sous une forme individuelle, passagère, grossière même quelquefois? Tel est du moins le premier fait perçu, mais nous n'en restons pas là; à l'instant où, par suite d'une comparaison faite entre plusieurs objets, nous reconnaissons, par abstraction, que la qualité de beau, de grand ou toute autre leur est commune, c'est dès-lors sous la forme unique d'idée que cette généralisation se manifeste à nous. Lors donc que, réunissant les notions de beau, de bon, de grand, etc., acquises ou constatées par l'expérience et l'abstraction, nous les réduisons dans une unité plus haute, nous n'opérons plus sur les objets eux-mêmes perçus par nos sens, mais bien sur les idées qui en représentent désormais pour nous les qualités générales et les conditions nécessaires. Nous ne nous demandons déjà plus quelle est la raison en vertu de laquelle est beau, bon, grand, tel être dans lequel nous avons reconnu ces attributs, nous la reconnaissons dans la qualité abstraite elle-même; nous nous demandons désormais si toutes ces qualités flottent au hasard

dans le monde intellectuel, au sein de sa généralité abstraite, ou si un lien les rattache les unes aux autres ; si, se résolvant dans une unité supérieure, elles reposent enfin dans une essence inconditionnelle et absolue. La réponse ne se fait pas attendre, et les notions d'unité et d'être se combinant, interviennent et complètent l'idée de Dieu.

Tel est donc le résumé que nous pourrions présenter de l'argument du *Monologium :* 1.° Réduction des données expérimentales dans les idées abstraites de beau, de grand, etc.; 2.° Induction de ces idées à l'être un qui les renferme substantiellement dans son essence. Ces deux moments de l'argumentation d'Anselme existent dans son œuvre, mais non, il est vrai, d'une manière suffisamment distincte, leur distinction appartenant à une psychologie plus avancée. Il n'en était pas de même à l'époque où parut Descartes; l'intelligence n'avait pas travaillé plusieurs siècles, sans que cette réduction du monde créé dans les idées qui l'analysent et l'expliquent, ne fût devenue vulgaire, et si vulgaire que le philosophe français, en recommençant la science, ne crût pas cependant devoir remonter jusqu'à une opération dont les résultats lui parurent constituer l'état même de l'esprit [1]. Nous reconnaîtrons donc facilement le rapport mutuel de ces deux preuves, ou plutôt leur légitime succession, si seulement nous rétablissons l'ordre chronologique. Anselme commence; parti des attributs de Dieu disséminés dans les êtres de l'univers, il s'élève peu à peu,

[1] Descartes, en réponse à ceux qui attaquaient le doute par lequel il avait commencé son œuvre, détermina la nature de ce doute par ces mots qui méritent d'être médités : *Præjudicia tantùm negavi, non verò notiones.....* (Voyez Lettres).

et par une série d'inductions rigoureuses, à la notion abstraite de l'être absolu. Ainsi est-elle dans l'intelligence de l'homme ; ainsi se rattache-t-elle à la multitude des objets de la nature. Là intervient la preuve de Descartes. Sans s'inquiéter de savoir comment cette idée est née dans notre intelligence, il lui suffit qu'elle s'y trouve; et de l'état d'idée dans lequel se présente Dieu aux yeux de son esprit, il en conclut sa réalité objective.

Ainsi, la preuve donnée par Descartes est le complément nécessaire de celle d'Anselme dans le *Monologium*, ou plutôt, Descartes a, en particulier, développé la conclusion du *Monologium* qu'Anselme n'avait pas suffisamment distinguée des données immédiates de l'abstraction. D'ailleurs Anselme ne s'est point demandé par quelle singulière mais inévitable contradiction, le fini lui donnait l'infini, le muable l'immuable, etc. ; il a obéi, sans scrupule, à la marche déterminée par les lois de l'intelligence ; Descartes, au contraire, s'est préoccupé de cette difficulté, et ne percevant par les sens rien qui ne fût la négation même des attributs divins, il a cherché plus haut la source de l'idée qu'il trouvait en lui de l'essence suprême. Anselme n'a pas même soupçonné d'infidélité les lois rigoureuses de l'intelligence ; il a fallu à Descartes l'intervention divine; or, que peut être, aux yeux de la philosophie, cettesanction supérieure, si ce n'est la véracité imprimée à notre raison par la volonté créatrice ?

Sans doute, ces deux profonds génies ne se sont point entendus à travers les siècles, pour se partager ainsi les conquêtes de la réflexion sur cette question importante. Anselme a dû croire que le *Monologium* satisfaisait à toutes les conditions du problème, et que l'induction fondée sur les objets

réels suffisait pour passer à la réalité objective de Dieu ; Descartes, de son côté, a pu ne pas éprouver le besoin de savoir comment nous parvenons à l'idée de Dieu, douter même que nous l'atteignions *à posteriori* en partant du spectacle de la nature ; mais l'histoire de la philosophie ne peut manquer de constater ces phases diverses de la pensée, de coordonner ces procédés de l'intelligence qui, sous l'empire de la logique des siècles et de l'humanité, tendent à se compléter les uns par les autres.

Il paraît du reste qu'Anselme lui-même a senti qu'il ne suffisait par d'être arrivé par une induction, quelque rigoureuse qu'elle fût, à l'idée abstraite du principe suprême, qu'il manquait encore quelque chose pour passer à la certitude de son existence absolue. Il a exposé, dans le *Proslogium*, le complément de cette première élévation de l'ame vers Dieu. Ce n'est pas sans doute dans cette nécessité que se trouve le motif qu'il en donne dans la préface de cette nouvelle œuvre ; mais dans des esprits aussi rigoureux que celui d'Anselme, il y a des liens mystérieux qui ne se révèlent pas toujours à leur propre conscience, et que la réflexion de la posterité ne manque point de saisir.

La forme du *Proslogium* est plus littéraire et plus oratoire que celle du *Monologium*. C'est une sorte de prière, d'acte d'amour et de reconnaissance qui enveloppe un argument logique; mais, malgré l'éclat et la pompe de l'expression, le raisonnement n'en est pas moins solide et moins rigoureux. Le voici : «L'insensé qui rejette la croyance en Dieu, conçoit cependant un être élevé au-dessus de tous ceux qui existent, ou plutôt tel, qu'on ne peut en imaginer un qui lui soit supérieur. Seulement il affirme que cet être n'est pas. Mais, par cette affirmation, il se contredit lui-même, puis-

que cet être auquel il accorde toutes les perfections, mais auquel en même temps il refuse l'existence, se trouverait par-là inférieur à un autre qui, à toutes ces perfections, joindrait encore l'existence. Il est donc, par sa conception même, forcé d'admettre que cet être existe, puisque l'existence fait une partie nécessaire de cette perfection qu'il conçoit[1]. » Telle est la pensée fondamentale du *Proslogium*, et le seul point auquel nous consacrerons quelques réflexions. Disons cependant en passant, que, malgré son importance, elle n'en occupe pas la plus grande partie, et qu'à la suite des développements qu'il lui a donnés, Anselme s'est livré à l'examen d'un certain nombre de difficultés qui se rattachent à la connaissance de l'essence divine. Ces difficultés naissent toutes de l'impuissance du langage, ou des limites de la raison. Dans l'un et l'autre cas, il n'est pas sans intérêt d'observer une intelligence aussi pénétrante aux prises avec des questions dont quelques-unes ne sont pas encore résolues. On peut reprocher sans doute à l'auteur quelques subtilités, quelques jeux de mots, quelques antithèses que le goût réprouve, mais l'effort de sa pensée est évidemment sérieux et profond, malgré ces défauts particuliers à son siècle; aussi commande-t-il partout le respect et l'attention.

Rapprochons de l'argument du *Proslogium* résumé comme nous venons de le faire, le même raisonnement reproduit par Descartes: « Lorsque par après, elle (la pensée) fait une revue sur les diverses idées ou notions qui sont en soi, et qu'elle y trouve celle d'un être tout connaissant, tout-

[1] *Histoire des Preuves de l'existence de Dieu*, etc., p. 444; voyez aussi plus bas la traduction, p. 240 et suiv.

puissant et extrêmement parfait, elle juge facilement, par ce qu'elle aperçoit en cette idée, que Dieu, qui est cet être tout parfait, est ou existe ; car, encore qu'elle ait des idées distinctes de plusieurs autres choses, elle n'y remarque rien qui l'assure de l'existence de leur objet, au lieu qu'elle aperçoit en celle-ci, non pas seulement comme dans les autres une existence possible, mais une absolument nécessaire et éternelle. Et comme de ce qu'elle voit qu'il est nécessairement compris dans l'idée qu'elle a du triangle, que ses trois angles soient égaux à deux droits ; elle se persuade absolument que le triangle a trois angles égaux à deux droits ; de même, de cela seul qu'elle aperçoit que l'existence nécessaire et éternelle est comprise dans l'idée qu'elle a d'un être tout parfait, elle doit conclure que cet être tout parfait est ou existe[1]. »

On voit que l'argument est le même, quoique la forme soit différente. Il est bon toutefois de remarquer que, si la démonstration contenue dans le *Proslogium* présente peu de points communs avec celle qui se trouve dans le *Monologium*, la première des preuves données par Descartes, celle que nous avons citée plus haut, est en rapport plus prochain avec cette dernière. Nous serons amenés naturellement, par l'analyse de la polémique à laquelle le *Proslogium* donna lieu, à répondre aux objections qui y furent faites du vivant d'Anselme, et plus tard, lorsque Descartes la reproduisit; mais avant de le faire, nous chercherons plus profondément quelle est la base véritable de leurs méditations.

A l'époque où Descartes écrivit, et plus encore

[1] *Principes de Philosophie*, 1.re Partie, n.° 14.

à celle où Anselme fit participer les solitaires de l'abbaye du Bec à ses méditations, le nom de Psychologie n'était pas connu. La méthode expérimentale, dont cette science est une des dernières applications, devait attendre bien des siècles encore avant d'obtenir, dans les intelligences, la place qu'elle y occupe aujourd'hui. Mais cette place est devenue trop importante, pour que, dans l'appréciation comparative à laquelle nous nous livrons, de l'argumentation d'Anselme et de l'induction de Descartes, nous n'ayons pas à rechercher s'il se trouve, dans l'une et dans l'autre, un élément psychologique, et quel est cet élément. Or, il est facile de le saisir : cet élément c'est la croyance en Dieu. Ni l'un ni l'autre ne la considère comme le terme de son argumentation. Ils ne se prouvent pas Dieu pour y croire. Ils le trouvent dans l'intelligence humaine, et partent de ce fait pour se rendre un compte rigoureux de tout ce que comportent les lois de la pensée sur la légitimité et les conditions de cette croyance. Dans ce but, ils isolent l'esprit humain, et le saisissant dans ses procédés et dans son action, lui demandent ce qu'il contient sur l'essence divine dans ses rapports, soit avec la pensée qui en porte en soi l'expression, soit avec la substance et les formes des êtres matériels. Ce que l'analyse psychologique de l'intelligence leur a donné, ils l'ont accepté comme la vérité ; la marche nécessaire qu'ils ont suivie dans leur induction, ils s'y sont attachés comme au seul guide qu'ils pussent avoir dans la recherche de ce qu'il importe si fort à l'homme de connaître. Qu'est-ce, en effet, que cette nécessité en vertu de laquelle Anselme s'élève du bien et du beau particulier, au bien et au beau absolus, si ce n'est la loi même de l'esprit humain ? Quelle est la

certitude qui s'y rattache ou en découle, si ce n'est la certitude même que portent en elle les lois de notre intelligence? Descartes et Anselme ne mettent pas un instant en doute la véracité de nos facultés intellectuelles; le novateur du XVII.e siècle et le théologien orthodoxe du XI.e sont d'accord sur ce point.

Or, si l'on examine de la même manière tout ce qui constitue la connaissance humaine, on reconnaîtra partout le même caractère, et il sera facile de s'assurer que la science, dans sa plus haute acception, ne saurait être et ne sera jamais que la connaissance complète des lois de notre esprit, soumettant à leur action l'universalité des faits connus. Quels que soient la destinée ultérieure de l'homme, et le développement que ses facultés puissent recevoir dans une autre existence, les conditions de la science seront toujours les mêmes, et la mesure en sera rigoureusement déterminée par la mesure de nos facultés. La science en effet ne saurait être que le résultat du rapport qui s'établit entre les faits et les êtres d'une part, et de l'autre l'action de nos facultés sur ces données de l'expérience. Elle a lieu, pour ainsi dire, au point de jonction où nos facultés atteignent les faits directement perçus ou accidentellement révélés [1]. Il n'y a point de science sans cette corrélation nécessaire. Aussi doit-on reconnaître que tout ce qui rentre dans le compte que notre esprit peut se rendre de lui-même nous est ou nous sera connu, mais que tout ce qui n'a rien de com-

[1] Dans une publication ultérieure, nous montrerons que la révélation chrétienne nous a éclairés, non pas en changeant ou en modifiant les lois de l'intelligence, mais en nous faisant connaître des faits que nous ne pouvions puiser à une autre source. Cette distinction est de la plus grande importance.

mun avec les formes de notre esprit, restera non-seulement mystérieux, ce n'est pas assez dire, mais nul pour nous.

Il ne faut donc point se préoccuper de ces doléances irréfléchies sur la faiblesse de la raison, ou de cette crainte d'un orgueil qu'il est toujours facile de rappeler à de justes bornes. L'esprit, fécondé par la réflexion, nous donne tout ce qu'il doit nous donner, rien que ce qu'il doit nous donner. En vain l'interrogerions-nous sur ce qui lui est étranger, il n'a point à nous faire connaître ce qu'il ne contient pas lui-même, et il ne nous doit de la vérité que celle qui naît spontanément dans son sein; mais quant à celle dont la connaissance lui est communiquée par la révélation, la tradition ou l'histoire, il faut encore qu'il se l'assimile en la soumettant aux formes qui déterminent son action; autrement elle n'arrive pas jusqu'à lui. Ce n'est pas, dans ce cas, par la méfiance ou par le doute qu'il l'accueille, nous le répétons, elle n'arrive pas jusqu'à lui.

D'après ce que nous venons d'exposer, il est facile de reconnaître que le travail d'Anselme est un travail psychologique, soit dans la donnée première, la croyance à l'existence de Dieu, soit dans l'analyse des lois de la pensée dont l'intervention substitue la croyance réfléchie à la foi instinctive et confuse, mais certaine, de la multitude. Celui de Descartes, quoique moins développé, porte le même caractère; mais il pénètre encore plus loin, car il prévient l'objection du scepticisme idéaliste. Aux yeux de Descartes, en effet, nous ne savons rien de l'univers, de Dieu et de nous-mêmes que sous la forme de la pensée, et la pensée n'est pas maîtresse d'échapper à la loi qui dirige sa marche. Or, la pensée et ses lois

ne sont autre chose que le résultat de la volonté divine à notre égard, que l'exécution même du plan que la Providence a réalisé en nous créant; elle est donc pour nous la loi suprême et infaillible. Nous pouvons la nier, la maudire ou la mépriser; mais nous la subissons, que nous ayons conscience de sa présence, ou que nous l'ignorions. C'est là ce que Descartes a entendu exprimer par *la véracité divine* [1], expression peu scientifique, sans doute, mais parfaitement en harmonie avec le génie simple et pur du philosophe français. S'il semble à une logique formaliste, être tombé dans un cercle vicieux, il n'en est rien dans la réalité. C'est à la nécessité des mots, à celle de la langue, de la phrase, de la forme discursive de la dialectique, qu'il faut l'attribuer, et non à quelque défaut de la raison ou du philosophe. La même chose arrive toutes les fois que nous nous représentons Dieu comme séparé de ses attributs, et que les prenant ensuite, chacun en particulier, nous les comparons à son essence, et en proclamons enfin l'accord légitime; nous séparons, dans ce cas, pour aider la faiblesse de notre intelligence,

1 Anselme n'a pas eu recours à ce criterium, mais évidemment il le suppose, il ne peut le mettre en doute. M. Ahrens, professeur de philosophie à l'université libre de Bruxelles, constate comme un progrès cette différence entre Anselme et Descartes. Voici ses propres paroles : « Descartes ne s'est pas borné à rétablir purement et simplement l'argument d'Anselme; le fond en est le même, mais le point de départ est différent et marque un progrès notable dans le procédé analytique par lequel il a cherché, dans l'esprit de l'homme, les premières données certaines. Le point de départ réside, pour Descartes, dans la certitude que l'esprit a de soi-même dans sa conscience propre, et c'est de ce premier fait certain qu'il s'élève successivement à d'autres notions jusqu'à ce qu'il arrive à l'idée suprême, à celle de Dieu. Ce sont sur-tout les idées du fini et de l'infini, conçues dans leur véritable rapport, qui le conduisent à la conception nécessaire d'un être infini et parfait. » (*Cours de Psychologie*, tom. II, p. 213.)

ce qui ne doit pas l'être, et nous nous exposons par-là à des paralogismes inévitables. Il est vrai, sans doute, que lorsque Descartes appelle au secours du témoignage de ses facultés, la véracité divine, il fait ce que l'école appelle un cercle vicieux, puisqu'il demande à cette véracité divine qu'elle lui affirme l'existence de Dieu. Mais si la dialectique triomphe dans ces subtilités, son triomphe n'est pas de longue durée, et s'évanouit bientôt à la lumière d'une réflexion plus attentive. Que répondrait, en effet, le dialecticien si le psychologue lui disait que les choses ne se passent point ainsi dans l'intelligence, que l'induction qui, partant des données du monde sensible et intellectuel, s'élève jusqu'à Dieu, nous le présente à la fois dans tous ses attributs, comme dans l'unité qui les relie et les domine, et que la véracité en particulier nous est donnée immédiatement, dans l'idée de Dieu même, et non par une conclusion syllogistique fournie par la comparaison entre deux prémisses? Le langage est un instrument nécessaire de division et d'analyse; aussi lorsque l'esprit soumet à la démonstration orale les vérités qu'il atteint directement dans leur unité et leur ensemble, elles sont forcées de subir des divisions, des séparations qui les altèrent et souvent les compromettent. Il est donc de la plus grande importance de revenir souvent au fait psychologique, gros, pour ainsi dire, de tout ce que l'anayse en fera sortir. Il faut ne pas oublier qu'il donne simultanément, dans son unité, tous les éléments que le raisonnement en extraîra successivement, mais que, dans cette succession même, se trouvera déjà un élément d'erreur. Nous pourrions partir de ce point de vue pour montrer le côté faible de la logique, et faire voir comment une

psychologie bien entendue y apporterait d'utiles rectifications. Ce sujet nous fournirait plus d'une remarque importante sur la nature et les procédés de l'intelligence ; mais nous passerions les bornes que nous avons dû nous prescrire, et nous ferions perdre de vue au lecteur l'objet principal de cette Introduction. Qu'il nous suffise d'avoir démontré que les méditations d'Anselme et celles de Descartes, reposent sur une base psychologique, et d'avoir écarté de ce dernier philosophe quelques-uns des reproches que ne lui épargna pas le pédantisme de plusieurs de ses contemporains [1].

On s'est demandé, de nos jours, si l'auteur des Méditations et de la Méthode ne connaissait pas l'argument d'Anselme, lorsqu'il le reproduisit dans ses principes de philosophie. Leibnitz, en général peu favorable à Descartes, suppose, dans divers endroits de ses écrits, que le philosophe français avait lu l'ouvrage du prélat normand [2]. Nous n'attachons point d'importance à éclaircir ce fait. Nous pensons que Descartes n'a connu que difficilement l'ouvrage d'Anselme, dont les éditions principales sont postérieures à sa mort, et qu'il n'avait pas pu lire cet argument infirmé par saint Thomas [3]. Il nous suffit d'avoir constaté plus

1 Voir comme un exemple curieux du pédantisme scholastique, les premières objections faites par M. Catérus, savant théologien des Pays-Bas, sur les III.e, V.e et VI.e Méditations. Œuv. de Desc., t. I.er, p. 354; édit. de M. Cousin.

2 Sunt quæ ab aliis pro novis inventis venditantur, licet petita a scholasticis, ut illa *Cartesii* demonstratio divinæ existentiæ, quæ *Anselmo Cantuariensi*, inter scholasticæ theologiæ fundatores habendo, debetur. (Leibnitz, epist. ad Amicum, 1697, tom. V, pag. 570; édit. de Dutens. Genève, 1668.)

3 Summa Theol. Pars. 1, quest. 2, art. 1. Et summ. contrà Gent. Lib. 1, c. 10. Dans ces passages saint Thomas ne cite point, mais fait allusion au principe du *Proslogium* pour le combattre.

haut que le principe spiritualiste y conduisait nécessairement Descartes, et que la preuve développée dans les Méditations préparait celle qu'il a donnée dans les principes de philosophie, et dont il est ici question.

Quoi qu'il en soit, l'argument d'Anselme a obtenu dans la science, la place la plus importante. Aussi, les historiens de la philosophie s'y sont-ils, dans ces derniers temps, arrêtés avec l'intérêt qu'il mérite : Tennemann, Rixner, et sur-tout Hegel. Celui-ci l'a considéré, sous le nom de preuve ontologique, « comme le faîte de l'édifice commencé par les preuves cosmologique et téléologique. Ces deux premières ont présenté Dieu comme une activité absolue, intelligente, vivante; la preuve ontologique y ajoute l'idée d'être, de substance ayant son individualité propre, la conscience de sa personnalité. Cette preuve devait nécessairement venir la dernière dans le développement normal de l'intelligence; elle devait, à plus forte raison, sembler telle au philosophe qui a établi que le terme ultérieur du mouvement qui s'accomplit en nous et hors de nous, est Dieu ayant conscience de lui-même. Hegel s'empresse de reconnaître que cette phase des preuves de l'existence de Dieu appartient à Anselme, et il ajoute qu'elle devait paraître à cette époque et sortir du christianisme [1]. »

Nous allons bientôt retrouver Leibnitz parmi les soutiens de l'argument d'Anselme, partisan modéré, il est vrai, et qui ne regarde point ses conclusions comme aussi décisives qu'elles paraissent à l'auteur lui-même. Dans la série chronologique

[1] *Histoire des preuves*, *etc.*, page 504. Voir aussi Hegel. *Philosophie der religion. Anhang, Beweise von Daseyn Gottes.*

de ces objections, nous devons commencer par les observations du moine de Marmoutiers Gaunilon. Aussi bien celles de Leibnitz et de quelques modernes s'en éloignent peu, lorsqu'elles ne sont pas tout-à-fait les mêmes.

Dans un opuscule ayant pour titre : *Livre écrit en faveur d'un insensé contre l'argumentation contenue dans le* Proslogium *d'Anselme*, le religieux présente ses objections telles que les exprime, avec exactitude, le résumé suivant : « Il ne suffit point que nous ayons dans la pensée l'idée d'un objet, pour que nous admettions aussitôt qu'il existe en dehors de nous; notre intelligence se représente des choses que nous savons ne pas exister. Nous irons plus loin encore, et, nous appuyant sur ce que le mot *Dieu* n'offre à notre pensée qu'un sens vague et indécis, que l'idée d'un être que nous ne pouvons comparer à un autre, nous nous croirons plutôt autorisés à en nier qu'à en affirmer l'existence. Que cet être soit plus grand que tous les autres, il ne s'ensuit pas que nous devions en admettre l'existence, puisqu'au contraire nous éprouvons le besoin d'être sûrs qu'il existe, pour apprécier les conditions en vertu desquelles il est plus grand que tous les autres objets, et conclure de cette connaissance qu'il est hors de doute qu'il est en lui-même. » La grande, ou plutôt la seule objection de Gaunilon, qu'il présente sous plusieurs formes, consiste toujours dans ceci : Il n'y a pas lieu, l'idée d'un objet étant donnée, d'en conclure nécessairement l'existence. Il termine en ces termes : « Lorsqu'on lui assure que cet être, plus grand que tous, ne peut pas n'être que dans la pensée, et que cet argumentation ne s'appuie sur aucune autre preuve, si ce n'est que cet être ne serait pas plus grand

que tous s'il n'existait que dans la pensée; il peut (l'insensé) opposer encore la même réponse et dire : Quand donc ai-je admis qu'il existe véritablement un être tel que celui dont on parle, c'est-à-dire plus grand que tous les êtres, pour que, s'appuyant sur cet aveu, on tente de me prouver par-là qu'il existe, en réalité, au point qu'on ne puisse même penser qu'il n'est pas? Il faut donc avant tout, par un argument solide, prouver qu'il y a une nature supérieure, c'est-à-dire plus grande et meilleure que tout ce qui est, afin que par-là nous puissions démontrer l'existence de tout ce qui se rattache à cet être plus grand et meilleur que tous les autres. Mais si l'on dit que cette substance suprême ne peut pas être pensée n'être pas, on dirait avec plus de raison encore, qu'on ne peut comprendre qu'elle ne soit pas ou qu'elle puisse ne pas être; car, d'après le sens précis du verbe comprendre, les choses fausses ne sauraient être *comprises*, et cependant elles peuvent être pensées de la même manière que l'insensé a pu penser que Dieu n'est pas. Je sais certainement que je suis; néanmoins je sais que je pourrais ne pas être. Et, pour cet être suprême qui est Dieu, je comprends à n'en pouvoir douter, qu'il est, et qu'il ne peut pas ne pas être. Quant à penser que je ne suis pas, lorsque je sais positivement que je suis, j'ignore si je le puis, mais si je le puis, pourquoi n'en serait-il pas de même de tout ce que je connais avec la même certitude? Et si au contraire je ne le puis pas, cette nécessité de croire ne s'applique pas uniquement à Dieu [1]. »

Telle est la réflexion développée par Gaunilon.

[1] Voyez plus bas la traduction de l'opuscule de *Gaunilon*, à la suite du *Proslogium*, page 310.

Comme le lecteur a pu le voir, elle ne manque, ni de précision ni de force. Nous n'anticiperons pas sur la réponse d'Anselme. Cependant nous devons faire observer que le principe fondamental de l'argumentation du prélat n'y est pas fidèlement reproduit. Anselme pose en fait que nous avons dans l'esprit l'idée d'un être parfait, tel qu'on ne peut pas même en imaginer un autre qui lui soit supérieur, et il fait remarquer que l'existence de cet être est une condition nécessaire de la perfection que nous reconnaissons en lui. Il est évident, au premier coup-d'œil, que Gaunilon prend le change, ou veut le donner au lecteur, lorsqu'il substitue à l'être au-dessus duquel on ne peut en concevoir aucun, un être qui, par son principal caractère, se présente seulement comme plus grand que tous les autres. Les conséquences à tirer de principes si divers, ne sauraient être les mêmes.

Comme Gaunilon a répondu à Anselme, Leibnitz en rappelant le *Proslogium* à l'occasion de Descartes, a soumis à la critique le raisonnement qui fait ici l'objet de nos réflexions. « Je ne méprise point, dit-il[1], l'argument inventé il y a

[1] Voyez Réflexions de Leibnitz, sur l'*Essai de l'entendement humain* de M. Locke. T. II des Œuvres complètes, 1.re partie, page 221. — Nous ajouterons ici quelques autres passages où Leibnitz revient sur ses doutes :

« *De demonstrationibus Cartesianis existentiæ Dei* aliquoties exposui sententiam, in actis Lipsiensibus. videri mihi aliquid deesse ad absolutam ἀπόδειξιν. Primus *Anselmus Cantuariensis Archiepiscopus in libro contrà insipientem*, seu contrà atheum hoc argumentum protulit, à priori seu ideâ sive definitione sumptum, quod renovavit Cartesius et ante ipsum Thomas de Aquino, et alii scholastici examinârunt, quanquàm mihi Thomas de eo non satis accuratè judicare videatur. Vis ejus huc redit, quid existentia sit de essentiâ perfectissimi sive Maximi, et ex ejus definitione se-

quelques siècles, par Anselme, qui prouve que l'être parfait doit exister; quoique je trouve qu'il manque quelque chose à cet argument, parce qu'il suppose que l'être parfait est possible. Car, si ce seul point se démontre encore, la démonstration tout entière sera entièrement achevée. »

Nous n'entrerons pas, dès ce moment, sur cet important sujet, dans une discussion plus approfondie des observations de Leibnitz, que nous ne l'avons fait à l'occasion de celles du moine de Marmoutiers. Nous croyons seulement devoir appeler, en passant, l'attention du lecteur sur les préoccupations de l'auteur en faveur de la forme logique ou plutôt syllogistique. Leibnitz, en accueillant la

quatur, cum plus contineat existere, et existentia sit perfectionis genus, ideo existentiam enti perfectissimo esse tribuendam. Atque hæc quidem consequentia mihi videtur verissima, modo concedatur antecedens, nempè esse quamdam possibilem essentiam entis perfectissimi seu maximi. Itaque Deus hanc habet prærogativam, ut ex solâ ejus possibilitate sequatur, et ejus existentia, quod de aliis rebus dici non potest. Ut ergo ad absolutam demonstrationem res perducatur, demonstrandum est, hoc ens esse possibile. Interim cùm unumquodque possibile præsumatur, donec probetur contrarium, hæc ipsa demonstratio magnam ad persuadendum vim habet. » (*Leibnitzii Epistol. ad G. Meierum* 1696, T. VI. 2.[e] partie, page 147.)

« Quid in argumento *Cartesii* pro existentiâ Dei ex idæis sumpto boni insit, aut non insit, invenies ante annos plus quam viginti à me explicatum in schediasmate, Actis eruditorum inserto, *De veritate et idæis*. Res ista huc redit: *Cartesii* argumentum est (olim jàm ab Anselmo Archiepiscopo Cantuariensi usurpatum) quidquid ex rei definitione fluat, rectè de eâ prædicari, jàm in definitione Dei comprehendi existentiam, quia sit ens perfectissimum, adeoque omnes continens perfectiones, inter quas est existentia. Ego vero hanc limitationem adjiciendam censeo, ut tùm demum tutò iis fidi possit, quæ ex definitione rei ducimus, quum certum est, rem definitam esse possibilem, nam si definitio occultam quamdam contradictionem seu impossibilitatem involveret, possent ex eâ inferri contradictoria de eodem, atque ideo absurda. Itaque saltem id boni inest huic argumento, ut indè constet DEUM, si modo sit possibilis, existere, quod de nullâ aliâ substantiâ affirmari potest, et per se non spernendum est, cùm possibilitas præ-

preuve donnée par Anselme, pense cependant qu'il est nécessaire de démontrer à l'avance que Dieu est possible, c'est-à-dire qu'il n'y a, entre les diverses parties de la conception que nous en avons, rien de contradictoire. Ce premier point établi, la preuve lui paraît avoir toute la valeur désirable. Sur cette base il construit un syllogisme que l'on peut voir dans le morceau cité en note ci-dessus. Nous ne nous étendrons pas sur cette opinion de Leibnitz, de peur de transformer en un livre, une simple Introduction. Nous rappellerons seulement, quant au syllogisme, ce que nous avons dit plus haut de l'insuffisance de la logique dans certains cas, et nous ferons remarquer sur la prétendue nécessité de prouver que Dieu est possible, que nul

sumatur, et aliundè firmetur. Interim demonstratio non est perfecta, quia aliquid supponit tacitè, nempè divinæ naturæ possibilitatem. Neque opus erat ambagibus de ente perfectissimo, et existentiâ inter perfectiones computatâ ; suffecerat, sic argumentari : *Ens, ex cujus essentiâ sequitur existentia, si est possibile,* (*seu si habet essentiam*) *existit;* (est axioma identicum seu indemonstrabile) *Deus est ens, ex cujus essentia sequitur existentia* (est definitio) : Ergo *Deus, si est possibilis, existit.* Ita vides simul, quomodo argumentum reducatur ad syllogismum quemdam primitivum, cujus premissæ sunt axioma identicum, et definitio ; quæ premissæ nullam amplius probationem capiunt, sed perfectâ constant analysi veritatis : quæ qualis sit, in universum non satis animadverterunt, qui Logicam tractârunt. » (*Leibnitz. Epist. ad Bierlingium.* 1710, œuvres complètes, T. v, page 361.)

« Fuit in *Cartesio* major librorum usus quàm ipse videri volebat : hoc stylus et res ipsæ docent. Præclarè in rem suam vertit aliorum cogitata, quod vellem non dissimulasset, eaque res ipsi in Succiâ cum eruditis concertationes peperit.

« Dogmata ejus metaphysica, velut circà idæas a sensibus remotas, et animæ distinctionem à corpore, et fluxam per se rerum materialium fidem, prorsùs platonica sunt. Argumentum pro existentiâ Dei, ex eo, quod ens perfectissimum, vel quo magis intelligi non potest, existentiam includit, fuit *Anselmi*, et in libro contrà insipientem inscripto inter ejus extat opera, passimque à scholasticis examinatur. » (*G. G. Leibnitzii notata quædam circà vitam et doctrinam Cartesii*, op. omn. T. v, page 393).

être ne présente, dans la conception que nous en avons, plus de contradictions formelles et insolubles, attendu qu'étant la raison et le lien de toutes choses, il faut trouver en lui le point de départ des éléments les plus contraires, tels que l'infini et le fini, le changeant et l'immuable, le divisible et l'indivisible, etc. Aussi pouvons-nous appliquer à la définition de Dieu ce que Leibnitz regarde comme constituant l'impossibilité elle-même, et la caractériser par ses propres paroles, en n'y faisant que de légers changements. « *Définitio*, dirions-nous, *occultam quamdam contradictionem seu impossibilitatem involvit, possunt ex ea inferri contradictoria de eodem*[1]. Si donc nous admettions la réserve de Leibnitz, nous serions arrêtés à l'instant dans la démonstration de l'existence de Dieu, et réduits à l'impuissance d'aller au-delà de cette question de possibilité posée par le célèbre savant de Leipsick[2].

Kant, à l'occasion de la réforme originale et profonde qu'il opéra dans l'étude de la philosophie, ne pouvait éviter la discussion de la preuve donnée par Anselme; aussi en a-t-il abordé l'examen dans les considérations sur les preuves *cosmologique, téléologique et ontologique*, et l'a-t-il réfutée dans la section IV du chapitre 2, livre second de la *Critique de la Raison pure*. Il s'est appuyé, dans sa démonstration, sur l'illégitimité du passage de la conception idéale, même comprenant l'idée d'existence, à la réalité objective de l'être ainsi conçu. Deux causes devaient conduire Kant

[1] Voyez la note précédente.

[2] Kant partage cet avis : « Il s'en faut beaucoup, dit-il, que le célèbre Leibnitz ait fait ce dont il se flattait, ou qu'il soit parvenu à connaître *à priori* la possibilité d'un être idéal si élevé. » (*Raison pure*, t. II, p. 205. Traduct. de M. Tissot.)

à ce résultat ; la première était la base générale de la raison pure, idéalisme absolu qui nie tout passage légitime de l'idée à l'objet, ou plutôt des idées aux objets. L'idéalisme transcendantal devait donc anéantir Dieu comme tout le reste [1]. Nous reconnaissons la seconde dans la nécessité où s'est trouvé l'auteur de réduire le fait psychologique de la croyance en Dieu, à l'état de discussion logique et dialectique, opération dans laquelle on est forcé d'analyser l'unité de l'idée de Dieu pour la recomposer ensuite, sans que cette synthèse, quoique plus éclairée, donne un élément de plus que ceux qu'avait fournis l'analyse au point de départ. L'idée de Dieu soumise au procédé analytique, s'y présente avec des conditions qui lui sont particulières, et que l'on ne trouve qu'en elle. Nous pouvons en effet affirmer ou nier d'un objet quelconque une qualité que nous trouvons ou ne trouvons pas en lui, et que nous avons pu comparer avec cette même qualité, conçue d'une manière plus générale ; ainsi quand nous rapprochons des feuilles d'un arbre la connaissance plus générale de couleur verte, nous reconnaissons que ces feuilles sont vertes. Mais il n'en saurait être de même quand nous nous occupons de Dieu, puisqu'il n'y a rien, substance ou attribut, qui soit plus général que lui. Lors donc que nous comparons l'idée de Dieu à l'idée de justice pour en tirer le rapport, nous commençons par dénaturer l'idée de Dieu dans laquelle l'idée de justice se trouve nécessairement et *à priori*, et nous dénaturons également l'idée de justice qui ne saurait être autre chose que l'attri-

[1] Voyez pour la réfutation complète du point de départ de Kant ; Cousin. *Cours de* 1821, 6.[e] *leçon.*

but général de Dieu, ou Dieu lui-même sous un de ses modes absolus de manifestation. Il est donc évident que, toutes les fois que l'on soumet la notion de Dieu à l'analyse logique, on doit s'attendre à ne rien trouver dans la conclusion que ce qui s'est offert pendant la marche du syllogisme ou du raisonnement quelconque; et de plus, on risque de se tromper gravement sur la valeur de l'opération, et sur la marche de l'esprit, lorsque l'on suppose que l'on a obtenu par conclusion, ce qui n'est après tout qu'une seconde affirmation. C'est là, à nos yeux, le motif pour lequel Kant, tout en ayant la plupart du temps raison dans sa Critique de la *Preuve ontologique*, ne nous paraît pas cependant l'avoir aussi solidement réfuté qu'il le croit lui-même [1].

Kant avait creusé un abîme infranchissable entre l'idée et la réalité, Hegel au contraire les identifia. Il devait donc se montrer favorable à la preuve d'Anselme; c'est ce qui arriva en effet. Il la regarde comme certaine et inattaquable. La réfutation entreprise par Kant est à ses yeux sans valeur, parce que la distinction entre le subjectif et l'objectif ne lui paraît pas une distinction réelle. Hegel définit les preuves de l'existence de Dieu : *l'élévation de l'esprit humain vers Dieu.* S'occuper des preuves de l'existence de Dieu, c'est, selon lui, *chercher à savoir comment l'esprit s'élève vers celui qui est la pensée suprême;* il est évident qu'il en suppose la croyance [2]. Nous allons développer notre opinion sur la nature de la preuve ontologique, et il sera facile de voir pourquoi ces

[1] Le morceau de Kant et la discussion à laquelle nous l'avions soumis, ayant un trop long développement, nous avons été dans la nécessité de le supprimer.

[2] Hegel. *Beweise von Daseyn Gottes.* I.re leçon.

expressions de Hegel en sont à nos yeux une entière approbation.

Quelles raisons opposa Anselme à l'argumentation de Gaunilon, et par quelles observations peut-on répondre aux adversaires plus modernes de l'argument renfermé dans le *Proslogium?* c'est ce que nous allons sommairement indiquer.

Anselme, dissipant la confusion introduite par son adversaire, commence par distinguer l'être au-dessus duquel on n'en saurait concevoir aucun autre, de celui qu'on pourrait considérer seulement comme le plus grand des êtres. Il montre ensuite que, comme il entre dans les conditions du premier de n'avoir pas eu de commencement et de ne pouvoir avoir de fin, il ne saurait passer du néant à l'être, qu'ainsi il est nécessairement. Il ajoute, ce qu'il a déjà fait valoir au commencement du *Proslogium*, qu'en supposant un être au-dessus duquel on n'en saurait concevoir aucun, et cependant, en lui refusant l'existence, il y aurait lieu d'en supposer un autre qui, joignant l'être à la perfection purement idéale du premier, lui serait nécessairement supérieur, et serait par-là l'être cherché, l'être qui se manifeste à nous dans la pensée qui l'exprime. A une distinction qu'avait faite Gaunilon entre penser et concevoir l'existence de Dieu, donnant la préférence au dernier; Anselme répond que non-seulement Dieu ne peut pas être conçu, mais même ne peut pas être pensé ne pas être, par un privilége inhérent à sa nature. Il rappelle encore, avec plus de développement, la distinction par où il a commencé, et démontre qu'il ne suit pas, du principe fondamental du *Proslogium*, que tout ce qui peut être pensé et compris doive être nécessairement; qu'au contraire, cette conclusion n'est nécessaire et vraie, que lorsqu'il

est question de Dieu. Les points qui suivent, destinés à corroborer la partie principale de l'argumentation, ne sont que secondaires, ou reproduisent la considération première que l'idée de l'être suprême et parfait comporte l'existence comme élément de cette perfection même [1].

Anselme n'avait point à répondre à d'autres observations que celles qui lui furent opposées de son temps, et il l'a fait avec la supériorité que révèlent ses écrits. L'étude de la pensée a reçu, depuis cette époque, de bien autres développements, et l'analyse philosophique a sondé toutes les faces de l'argumentation du *Proslogium*. Il serait facile à une critique exercée d'y ramener toute la question de l'existence de Dieu. Tel ne saurait être notre projet dans cette introduction déjà trop longue. Cependant nous ne voulons point prendre congé de nos lecteurs, sans avoir exposé notre point de vue particulier sur l'argument du *Proslogium*, soit en le considérant par rapport à ceux qui l'ont attaqué ou modifié, soit sur-tout en lui-même, et dans les études ou les progrès ultérieurs qu'il nous paraît comporter.

Nous avons déjà, plus haut, laissé entrevoir quelques soupçons sur les inconvénients que l'intervention exclusive de la dialectique peut entraîner dans l'étude de la métaphysique ; c'est de là que sont sorties toutes les objections que l'argument contenu dans le *Proslogium* a eu à subir, et nous reconnaissons même que la forme dialectique, employée par l'auteur, a provoqué et légitimé ces observations.

Si nous tenons compte de la diversité des caractères et des esprits, des époques et des écoles,

[1] Voir plus bas la traduction de la réponse à Gaunilon.

nous reconnaîtrons que la pensée, identique en elle-même, ne se manifeste pas chez tous les hommes d'une manière exactement semblable. Qu'une idée apparaisse à un esprit disposé au mysticisme, elle prendra, dans sa conception et dans son expression, un caractère intuitif et révélé qu'elle n'eût point eu sans cette circonstance. Que la même idée se présente à une intelligence exercée aux procédés de la logique, familière avec les subtilités de la dialectique, elle se revêtira des formes ordinaires de l'argumentation et de la discussion. Il est donc indispensable, lorsque l'on veut apprécier la valeur réelle d'une idée, de la réduire à son expression la plus simple, sans en augmenter l'importance en la présentant sous une forme plus rigoureuse, sans la diminuer par une analyse qui la résoudrait en fragments épars. D'après ces principes, nous allons examiner la pensée fondamentale du *Proslogium*.

La forme du *Proslogium* est évidemment logique et dialectique. En cela Anselme obéit à l'esprit de son temps, aux dispositions de ses auditeurs, et sans doute à l'impulsion de son génie particulier. De là est née la discussion dont nous avons présenté plus haut les phases principales. Maintenant, si nous ne nous préoccupons plus du détail de ces arguments, si nous réduisons le *Proslogium* au fait psychologique fondamental, nous trouvons qu'il peut s'exprimer de la manière suivante : *chaque homme porte dans l'esprit l'idée d'un être au-dessus duquel on n'en saurait concevoir un autre. Cet être parfait est conçu par lui comme existant.*

Tel est le sentiment universel, confusément perçu, il est vrai, mais réel. Anselme s'en est emparé, et, le soumettant au procédé de l'abstraction, de la distinction, il en a logiquement déduit

l'existence de l'être ainsi conçu. Cette conclusion, niée par les uns, acceptée par les autres, est nécessairement tombée dans le domaine de la discussion et de l'examen. Il ne saurait y avoir en effet dans la conception d'Anselme rien encore qu'une idée ; idée de l'essence suprême et parfaite qui, parmi ses conditions, compte nécessairement celle d'être, mais dans laquelle cet attribut lui-même n'est comme les autres qu'à l'état idéal. Anselme en reste là. Il ne doute pas, quant à lui, que l'existence de Dieu nous étant donnée nécessairement avec ses autres attributs, nous ne soyons par là forcés d'y croire ; mais Descartes, venu plus tard, après des siècles pendant lesquels l'esprit s'était aiguisé par la controverse, sent qu'il manque quelque chose à la preuve d'Anselme, et s'appuie sur la *véracité divine*, en d'autres termes sur la légitimité de nos facultés intellectuelles. Descartes a raison, sans doute, de s'affermir sur cette base, mais Kant a bien quelque droit aussi de mettre en doute la fidélité de nos facultés, et la légitimité du passage de l'idée à l'être qu'elle représente. Nous ne voyons pas d'issue possible à une pareille discussion ; car, d'une part, notre confiance dans nos facultés n'est pas telle que nous puissions nous dissimuler qu'elles trompent quelquefois, et, si au contraire nous arguons de leur impuissance, nous tombons dans un scepticisme inévitable. Scepticisme ou probabilisme, Pirrhon ou la nouvelle Académie, la meilleure entre ces alternatives ne vaut pas la peine que nous nous donnerions pour nous décider en connaissance de cause.

A nos yeux, l'emploi de la forme dialectique a provoqué ces questions singulières et ces doutes. Dire que nous avons dans l'esprit l'idée d'un être

souverainement parfait, et en déduire l'existence de Dieu, c'est affirmer Dieu de Dieu, le défini de la définition ; et si l'on a cru conclure, on s'est trompé : on n'a fait qu'analyser en partie la donnée psychologique. Le *genre humain croit en Dieu*, tel est le fait dont nous partons. Croyance confuse, indéterminée, mais certaine. Il n'y a là ni syllogisme, ni conclusion, mais une vue première de l'esprit. Que doit faire la philosophie de ce principe fourni par l'expérience?.... Il ne s'agit point pour elle de nier ou d'affirmer. La négation serait insensée, l'affirmation superflue. Que doit-elle donc faire? nous le verrons tout à l'heure; en attendant qu'en a fait Anselme? Il en a tenté l'analyse possible la plus profonde, il a montré que s'il n'y a pas d'homme dans l'esprit duquel ne se trouve la notion d'un être tel qu'au-dessus de lui on n'en saurait imaginer un autre, cette notion comporte nécessairement l'affirmation de l'existence de cet être. Il en a conclu que cet être existait réellement, tandis qu'il aurait dû en tirer seulement l'affirmation réfléchie que le genre humain y croit. C'est à tort sans doute qu'il y a mêlé les procédés de la dialectique ; mais la dialectique était la forme de son siècle, de ses contemporains, la sienne propre. Ce qui tient, dans le *Proslogium*, à cette arme familière aux écoles de son temps, peut être négligé sans inconvénient; mais ce qui s'y trouve de psychologique mérite la plus grande attention. Or, Anselme a fait remarquer le premier ce qui avait échappé à tous les penseurs précédents, savoir que la notion de Dieu, dans la pensée de l'homme, en impliquait l'existence. Il est donc entré plus profondément que tout autre dans les conditions de la croyance, en la montrant dans son expression la plus spi-

rituelle et la plus immédiate. Sa démonstration est bonne, moins sa forme, car il fait voir que Dieu est le seul être dont on puisse affirmer l'existence à cette condition; elle est bonne, car, dans cet état, elle ne saurait être attaquée que par l'idéalisme de Kant. Or, qu'y a-t-il maintenant à faire? faut-il se demander encore si nous passons avec raison de l'idée à l'être, et s'épuiser inutilement dans l'examen d'un problême sans solution? Non sans doute. Que l'esprit passe légitimement ou non de l'idée à l'être, le genre humain croit à l'existence d'un être suprême et parfait, le reste importe peu. Le but de la philosophie ne consiste pas à examiner si, par hasard, l'homme ne se trompe pas dans ses croyances fondamentales, ou s'il suit bien exactement les règles de la logique dans le fait sur lequel elles reposent. L'objet que doit ici se proposer le philosophe est double. 1.° Il faut qu'il examine sous toutes ses faces la notion de l'essence suprême, qu'il la détermine dans ses moindres conditions, pour en faire concevoir une idée qui ne soit pas une insulte continuelle aux lois de la pensée et à la majesté divine. Il faut 2.° qu'il reconnaisse et parcoure tous les degrés de la voie mystérieuse par laquelle l'homme s'élève à cette sublime connaissance [1]. S'il accomplit cette tâche difficile, peut-être demandera-t-on encore si le passage de l'idée à l'être est légitime; mais cette chicane de l'idéalisme et du

[1] C'est là en partie le travail entrepris par la philosophie contemporaine. Voyez sur ce sujet nos *Mémoires* sur l'*Histoire des preuves de l'existence de Dieu*, pag. 507 et suiv., et pour plus de développement : *Ahrens, Cours de Psychologie.* Tom. II, p. 266. — *Vorlesungen uber das system der philosophie.* C. Ch, Fréd. Krause Gottingen 1828.— Les lecteurs consulteront aussi avec fruit la thèse de M. Saisset. *De variâ sancti Anselmi in Proslogio argumenti fortunâ.*

scepticisme sera vaine, et la conscience du genre humain, éclairée de cette lumière nouvelle, ne s'arrêtera pas à d'oiseuses recherches. L'existence de Dieu sera démontrée, en ce sens que l'esprit en saisira la notion aussi complètement, et avec la même certitude, que l'œil voit les objets de la nature [1].

A Anselme appartient la gloire d'avoir le premier distingué avec précision, au sein même de l'esprit, la notion la plus élevée dont la conscience puisse constater la présence dans l'homme. S'il reste quelque obscurité encore, si plusieurs notions accessoires ont besoin d'être étudiées, l'avenir ne manquera point à ce devoir. L'influence de la dialectique a fait négliger cette étude psychologique, depuis Anselme jusqu'à Descartes, et depuis Descartes jusqu'à la philosophie contemporaine. L'esprit humain commence à se dégager de ces entraves ; il est désormais certain qu'on ne marchera librement dans la solution de la question à laquelle Anselme a consacré plus d'un effort de son génie, qu'autant qu'on partira du fait que l'être absolu, et le plus général de tous les êtres, ne saurait se présenter à nous comme conséquence d'un syllogisme, ou même résultat d'une induction.

[1] Nous pourrions apporter en preuve de ce que nous avons avancé sur les inconvénients de la dialectique, ce fait, que *saint Thomas*, *Duns Scot*, *Gerson*, et la plupart des scholastiques ont montré qu'ils ne comprenaient pas l'argument d'Anselme.

Versailles, 1841.

MONOLOGIUM.

MONOLOGIUM

DE

SAINT-ANSELME, ARCHEVÊQUE DE CANTORBRYÉ,

SUR

L'ESSENCE DIVINE.

PRÉFACE.

Quelques frères m'ont prié souvent et avec ardeur de présenter, en forme de méditation, l'ensemble des idées que je leur avais communiquées dans la conversation sur la méthode à suivre pour scruter, par la pensée, l'essence divine et plusieurs autres sujets qui s'y rattachent. Consultant plutôt leur désir que la facilité de l'exécution ou la mesure de mes propres forces, ils m'ont demandé de n'emprunter aucune preuve importante aux saintes Écritures, mais de n'user, dans toutes mes conclusions comme dans les raisonnements qui les amènent, que du style le plus ordinaire et des

arguments qui sont à la portée de tous ; de rester fidèle, enfin, aux règles d'une discussion simple, et de ne chercher d'autre preuve que celle qui sort naturellement de l'enchaînement nécessaire des procédés de la raison et de l'évidence de la vérité. Ils ont aussi désiré que je ne négligeasse point de répondre aux objections des simples et presque à celles des insensés. J'ai long-temps refusé, et, comparant cette entreprise à mes forces, je n'ai pas manqué de nombreuses raisons pour m'excuser ; car, plus ils exigeaient que je rendisse cette matière facile à aborder, plus leurs vœux augmentaient pour moi la difficulté. Vaincu enfin par la modeste importunité de leurs prières et par leur pieux et respectable zèle, plus encore que détourné par la difficulté du sujet et la faiblesse de mon esprit, j'ai consenti, à cause de l'amour que je leur porte, à exécuter aussi exactement qu'il me serait possible le plan qu'ils m'avaient tracé. Je me suis sur-tout décidé par l'espoir que cet écrit ne serait connu que de ceux qui me l'avaient demandé, et que bientôt, las de le lire, ils ne tarderaient pas à ensevelir dans le mépris et l'oubli un ouvrage beaucoup plus fait pour mettre un terme à leurs prières que capable de satisfaire leur juste curiosité. Cependant il est arrivé, je ne sais comment, contre mon attente, que non seulement les frères, mais d'autres personnes encore en assez grand nombre, ont fait des copies du ma-

nuscrit pour en confier le contenu à leur mémoire et l'y conserver long-temps. En l'examinant de nouveau scrupuleusement, je n'y ai rien trouvé qui ne s'accorde rigoureusement avec les écrits des Pères catholiques, et principalement de saint Augustin. Si donc quelqu'un trouvait dans cet opuscule quelque opinion d'une nouveauté suspecte ou contraire à la vérité, qu'il ne me regarde pas d'abord comme un novateur ou un apôtre du mensonge; qu'il lise attentivement le traité de saint Augustin sur *la Trinité*, et qu'il juge mon écrit d'après celui de ce Père [1]. Lorsque j'ai dit que l'on pouvait considérer la Trinité comme trois substances, j'ai suivi l'opinion des Grecs, qui confessent trois substances dans une essence, partageant la même foi que nous, qui confessons trois personnes dans une substance; car ils entendent par substance, en Dieu, ce que nous entendons par personne [2]. Quant à tout ce que j'ai dit, je l'ai présenté en supposant un homme qui examine

[1] Nous ne manquerons pas de noter dans la suite les rapports qui se trouvent entre le *Traité de la Trinité* de saint Augustin et le *Monologium*.

[2] Ce que dit ici Anselme ne saurait faire aucun doute. Le mot ὑποστάσεις, par lequel les Grecs désignent les personnes de la Trinité, veut dire *substances*. Il paraît qu'il reçut quelques reproches à cette occasion, comme on peut le voir dans ses Lettres. Ce blâme ne fait point honneur à la science ou à la bonne foi des contemporains. Anselme fait remarquer avec raison que c'est au sens qu'il faut s'attacher, et non aux mots. L'important est que l'on admette

et recherche dans la solitude de sa pensée ce qui lui avait échappé d'abord ; tel était le vœu des frères et le désir auquel je voulais donner satisfaction. Au reste, je prie avec instance celui qui transcrirait cet Ouvrage d'avoir soin de placer cette Préface en tête du livre et des chapitres qui le composent ; car il est utile, pour l'intelligence de ce qui suit, de savoir dans quelle intention et de quelle manière cette dissertation a été écrite. Je pense même que celui qui aura lu cette Préface ne se laissera pas aller à un jugement peu réfléchi, s'il y rencontre quelque principe contraire à ses opinions.

la Trinité d'une part et l'Unité de l'autre ; quant aux mots, ils n'ont pas toujours la flexibilité nécessaire pour se prêter au sens véritable, et ne fournissent souvent que des à-peu-près. Après s'être défendu par l'autorité de saint Augustin, Anselme ajoute : *Nesciebant enim sic non dici propriè de Deo tres personas, quomodo tres substantias; quâdam tamen ratione ob indigentiam nominis propriè significantis illam pluralitatem, quæ in summâ Trinitate intelligitur; latinos dicere tres personas in unâ substantiâ: Græcos verò non minùs fideliter tres substantias in unâ personâ confiteri* (*Epist., lib. I,* 74). Dans les extraits que M. Pauthier a donnés de Colebroocke, on trouve la Trinité des Hindous exprimée de cette manière : *Trois dieux en une personne;* l'expression est exactement le contraire de celle par laquelle nous définissons la Trinité chrétienne. Cependant, quand on examine attentivement, on s'aperçoit bientôt que le sens est rigoureusement le même.

CHAPITRE PREMIER.

Il y a quelque chose de parfaitement bon, de parfaitement grand, et de supérieur à tout ce qui est.

SOMMAIRE.

La raison peut prouver en grande partie l'existence d'une nature supérieure, qui se suffit à elle-même, et dont la bonté toute-puissante a tout fait. Elle peut démontrer d'autres vérités encore qui se rapportent à la croyance en Dieu. Le moyen le plus simple de s'élever à la connaissance de cette nature supérieure est celui-ci : Nous ne recherchons que les objets qui nous paraissent bons, et la raison nous en découvre un grand nombre. Or, il est incontestable que tout ce qui peut être dit *quelque chose*, de manière à être plus, moins, ou égal à un autre, ne souffre ces modifications qu'en vertu d'une chose qui n'est ni l'un ni l'autre de ces objets, mais que l'on conçoit la même dans tous les êtres divers qui s'unissent en elle. Il est donc nécessaire que les choses bonnes soient telles en vertu d'une bonté une et toujours la même, qui se retrouve dans tous les objets bons en particulier. Il y a donc un être par lequel toutes choses bonnes sont telles, et dans lequel se réunissent toutes les nuances du bien, malgré les diversités qui les distinguent. Qui peut douter que ce par quoi tout est bon ne soit le bien suprême, ne soit bon par soi-même? Les autres biens sont tels par la vertu de quelque autre qu'eux-mêmes, celui-ci l'est par la sienne propre ;

mais ce qui est bon par autre chose que par soi est inférieur à ce qui l'est par soi-même. Ce qui est bon par soi est donc souverainement bon et supérieur à tout; car ce qui est souverainement bon est en même temps souverainement grand. Il y a donc quelque chose qui est à la fois souverainement grand et bon, et supérieur par conséquent à toute chose.

Si quelqu'un [1] ignore qu'il y a une nature une, supérieure à tout ce qui est, se suffisant à elle-même dans son éternelle béatitude, et, par sa toute-puissante bonté, donnant à chaque créature ce qui fait qu'elle est quelque chose et qu'elle est bonne de quelque manière ; s'il ignore encore plusieurs autres points que nous croyons nécessairement sur Dieu et la créature ; si cette ignorance vient de ce qu'il n'en a pas été instruit, ou de ce que son esprit se refuse à croire, je pense que, pour peu qu'il ait d'intelligence, il pourra, par la seule raison, se démontrer en grande partie ces vérités. Plusieurs méthodes peuvent le conduire à ce résultat ; j'en choisis une comme la plus sûre. Tous, en effet, nous formons des désirs, mais seulement pour les choses que nous jugeons bonnes ; il est donc naturel que l'ignorant tourne les yeux de son esprit vers les moyens d'acquérir la con-

[1] Nous avons cité dans notre Introduction le passage de saint Augustin, duquel on peut rapprocher l'argumentation de ce chapitre et de quelques-uns des suivants.

naissance de ce qui constitue ces biens, qu'il recherche par cela seul qu'ils sont des biens, de manière que, guidé par la raison, il parvienne à apprendre avec son secours ce qu'il ne peut ignorer qu'en restant étranger à ses lois.

Toutefois, si, dans cette recherche, j'avance quelque chose qui ne soit pas enseigné par une plus grande autorité [1], je prie le lecteur de considérer que, quoique, d'après les principes qui m'auront semblé vrais, la conclusion soit présentée comme nécessaire, cependant elle ne devra pas être regardée comme nécessaire d'une manière absolue, mais seulement comme pouvant le paraître dans son rapport avec les principes établis. Après cet avertissement indispensable, je commence [2].

Il est facile à un homme de se dire dans le silence de la méditation : Puisqu'il y a un si grand nombre de biens dont les sens nous attestent la diversité, et tant d'autres que notre intelligence distingue, dois-je croire qu'il y a un principe un par lequel seul est bon tout ce qui est bon, ou faut-il penser que telle chose est bonne en vertu

[1] Ceci doit s'entendre de l'autorité des saintes Écritures et de l'Église. L'auteur devant dans la suite, comme on le verra, s'élever à des vérités dont l'enseignement théologique ne parle pas, mais qui en même temps n'y sont point contraires, a dû prendre cette précaution pour mettre à l'abri de tout reproche sa soumission de fidèle.

[2] Nous ajoutons cette petite phrase, qui n'est pas dans le texte, pour bien marquer le point où commence l'argumentation.

d'un principe et telle autre en vertu d'un autre? Il est certain et facile à saisir pour un esprit attentif que les objets entre lesquels on peut établir des rapports de plus, de moins et d'égalité, ne sont tels qu'en vertu de quelque chose qui n'est ni l'un ni l'autre, mais qui se retrouve en tous toujours le même, dans quelque mesure, égale ou non, qu'on l'y perçoive; car tout ce qui peut être dit juste, qu'il le soit plus ou moins, d'après une comparaison, ne peut toutefois être conçu tel, qu'en vertu de la justice, qui, dans les objets divers, ne saurait être diverse elle-même. Comme donc il est certain que toutes les choses bonnes, comparées les unes aux autres, le sont plus ou moins, il est nécessaire qu'elles soient telles en vertu de quelque principe que l'on conçoit le même dans toutes, quoique souvent les biens soient regardés comme biens, tantôt par une qualité, tantôt par une autre. Ce n'est pas, en effet, en le considérant de la même manière qu'on dit d'un cheval qu'il est bon parce qu'il est courageux, ou qu'il est bon parce qu'il est rapide; et si l'on dit qu'il est bon par le courage et par la rapidité, il ne paraît pas pour cela que le courage et la rapidité soient une même chose; mais si un cheval courageux et rapide est bon, pourquoi un voleur rapide et courageux est-il mauvais? Ne serait-il pas mieux de dire que le voleur qui a ces qualités est mauvais parce qu'il est nuisible, tandis que le che-

val est bon parce qu'il est utile ? Rien, en effet, n'est regardé comme bon si ce n'est à cause de son utilité, comme le salut et ce qui peut y conduire, ou à cause de quelque perfection, comme la beauté et ce qui peut servir à la conserver ou à l'accroître. Mais comme rien ne peut ôter son évidence à un rapport déjà évident, il faut que tout ce qui est utile ou qui porte en soi quelque perfection, s'il est bon, le soit en vertu de l'être qui constitue la bonté de chaque chose, quel que soit cet être. Or, qui peut douter que ce qui communique la bonté à toute chose ne soit un grand bien ? Celui-là donc est bon par soi-même, puisque c'est par sa bonté que tout est bien. Il suit que tous les autres biens sont biens par un autre, et ce bien-là seul par lui-même. Mais aucun bien, tel par la vertu d'un autre, n'est égal à celui qui l'est par soi-même ou n'est plus grand que lui. Celui-là donc est seul souverainement bon qui est bon par soi; car celui-là seul est suprême qui est tellement élevé au-dessus des autres, qu'il n'a ni égal ni supérieur. Mais ce qui est souverainement bon est aussi souverainement grand. Il y a donc un être souverainement bon et souverainement grand, c'est-à-dire supérieur à tout ce qui est [1].

[1] Le latin dit : *summum omnium quæ sunt*, supérieur d'une supériorité *absolue*. C'est ainsi qu'il le faut entendre le plus souvent dans cet ouvrage, *summum* ayant un sens plus étendu que le mot français *supérieur*.

CHAPITRE II.

Même sujet.

SOMMAIRE.

De même qu'il y a un souverain bien, parce que tous les objets bons sont tels en vertu de quelque chose qui est bon par lui-même, de même il y a une souveraine grandeur, parce que tout ce qui est grand est tel en vertu de quelque chose qui est grand par lui-même ; grand, non par l'espace, comme le corps, mais par la sagesse, condition meilleure et plus digne.

Comme on parvient à trouver un bien suprême en considérant que tous les objets bons ne sont tels qu'en vertu d'un bien qui est par soi ; la même nécessité nous élève jusqu'à la souveraine grandeur, en partant de cette considération que tout ce qui est grand l'est par communication de la grandeur d'un être qui est grand par lui-même ; grand, non par l'espace comme le corps, mais par quelque chose de supérieur, de meilleur et de

plus digne, tel que la sagesse[1]. Et parce que rien ne peut être souverainement grand qui ne soit souverainement bon, il suit nécessairement qu'il y a quelque chose à la fois souverainement grand et souverainement bon, c'est-à-dire supérieur à tout.

1 On voit qu'Anselme n'avait pas su résoudre dans l'étendue intelligible comme Mallebranche, ou dans Dieu lui-même comme Spinosa, l'étendue dans laquelle se trouve la mesure de la matière. On verra plus tard que la création de la matière et de ses qualités est restée une question très embarrassante pour lui.

CHAPITRE III.

Il y a une nature, principe de tout, étant par elle-même, et supérieure à tout ce qui est.

SOMMAIRE.

Tout est par quelque chose ou par rien. Ce dernier point de l'alternative est impossible; donc tout est en vertu de quelque chose. Ce quelque chose en vertu duquel existent tous les êtres créés, est un ou plusieurs. S'il est plusieurs, ses différentes individualités existent par elles-mêmes, et dans ce cas il y a un principe ou une force en vertu de laquelle elles existent par elles-mêmes. Il y a donc quelque chose d'un par la vertu duquel sont toutes choses. Cela seul existe par soi; car ni les êtres qui ont des rapports ensemble, ni les rapports eux-mêmes, ne se donnent mutuellement l'existence. Mais ce qui est en vertu d'un autre est moindre que ce qui est par soi-même. Il y a donc un principe qui seul s'élève d'une manière absolue au-dessus de tout, qui est à la fois souverainement grand et souverainement bon, puisque c'est en lui que chaque chose puise sa bonté, sa grandeur et son être.

Enfin, non-seulement tout ce qui est bon et tout ce qui est grand l'est en vertu d'une seule et même chose; mais encore tout ce qui est n'existe qu'en

vertu de ce même principe. En effet, tout ce qui est, est par quelque chose ou par rien. Mais rien ne peut recevoir l'être de rien[1]; car on ne peut pas même imaginer que quelque chose soit sans une cause, ce qui est n'est donc qu'en vertu de quelque autre chose. D'après cela, ou la cause de ce qui est est unique, ou il y en a plusieurs : s'il y en a plusieurs, elles doivent être rapportées à un principe qui leur a donné l'être; elles existent chacune par elle-même, ou elles se sont créées mutuellement. Si elles sont plusieurs par la vertu d'un seul principe, elles ne sont pas toutes par la vertu de plusieurs, mais plutôt par ce principe un par qui elles sont plusieurs. Si, d'un autre côté, elles sont chacune par elle-même, encore doit-on supposer l'existence d'une force ou d'une nature de laquelle elles reçoivent cette faculté d'exister par soi-même; or, dans cette supposition, on ne saurait douter qu'elles n'existassent par la vertu de ce principe, duquel elles ont reçu la condition d'être par elles-mêmes. Il est donc plus vrai de dire qu'elles sont toutes en raison de ce principe un, qu'en raison de plusieurs qui, d'aucune façon, ne sauraient être sans lui. Quant à une existence mutuelle qu'elles se communiqueraient, aucun principe ne permet de l'admettre; car il serait contradictoire

[1] Anselme revient plus tard sur ce principe, par suite des embarras qui naissent pour lui de la création de la matière.

qu'une chose reçût l'être de celle à laquelle elle le donne, et les rapports eux-mêmes ne se créent point ainsi mutuellement. L'esclave et le maître sont sans doute tels relativement l'un à l'autre; mais les hommes auxquels nous appliquons ces qualifications diverses et relatives n'existent pas l'un et l'autre en vertu d'une création mutuelle; et ces rapports mêmes qui règnent entre eux ne sont pas produits par leur action réciproque [1]; car ils n'existent que par la nature des sujets entre lesquels nous les percevons. Puis donc que la vérité [2] ne permet point d'admettre que la cause de toutes choses soit multiple, il est nécessaire que cette cause soit une; et puisque tout ce qui est n'existe qu'en vertu d'une cause unique, il faut

[1] Les choses ne créent pas les rapports qu'elles ont entre elles, encore moins les rapports se créent-ils mutuellement; ces rapports sont créés par celui qui a fait les choses semblables ou dissemblables. Mais ces rapports de ressemblance et de différence ne sont pas non plus créés par notre esprit : il nous est libre de considérer dans les choses tel ou tel rapport, par exemple, le rapport de forme, ou le rapport d'étendue, ou le rapport de couleur, etc.; mais ce n'est pas nous qui plaçons ce rapport dans les choses; il y était avant que nous l'y envisagions. Ces rapports sont ce par quoi les choses se ressemblent ou diffèrent; ce n'est pas notre esprit qui les fait se ressembler ou différer : les rapports sont *réels* dans les choses, mais ils y sont par la vertu de celui qui a donné aux choses leurs qualités.

[2] La vérité veut dire ici *les lois de notre intelligence*. On voit qu'Anselme a pleine confiance en elles, et n'a pas même recours, comme Descartes plus tard, à la véracité divine.

que cette cause unique soit par elle-même. Les choses qui sont différentes entre elles n'existent qu'en vertu d'une chose qui n'est pas elles, et cette chose seule est par elle-même ; mais tout ce qui est par la puissance d'un autre est moindre que la cause qui a produit tous les êtres et qui existe par elle-même. C'est pourquoi ce qui est par soi-même est plus grand que tout autre. Il y a donc un principe, supérieur lui seul à tout ce qui est. Or, celui qui est supérieur à toutes choses, celui qui communique l'être, la bonté et la grandeur à tout ce qui est bon et grand, celui-là est, de toute nécessité, souverainement bon, souverainement grand et supérieur à tout ce qui est. Il y a donc quelque être qui, soit qu'on l'appelle essence, substance ou nature, est parfaitement bon et parfaitement grand, est enfin supérieur à tout.

CHAPITRE IV.

Même sujet.

SOMMAIRE.

Les natures ne sont point toutes égales en dignité : les unes sont meilleures que les autres. Il doit donc y en avoir une qui l'emporte tellement sur les autres, qu'il n'y en ait pas de supérieure à elle ; autrement le nombre des natures diverses serait sans limites, ce qui est absurde. Cette nature supérieure est seule, ou elles sont plusieurs égales en tous points. Dans le second cas, elles ne peuvent être égales que par ce qui constitue leur essence commune et parfaitement la même ; car si elles étaient en vertu d'une chose qui leur fût étrangère, elles lui seraient inférieures; elles ne seraient donc pas suprêmes, et supérieures à toutes les autres. Il y a donc une nature ou une essence supérieure à toutes les autres, qui est par elle-même bonne et grande, qui est par elle-même ce qu'elle est, et de laquelle émanent toute existence, toute bonté, toute grandeur.

Poursuivons [1]. Si quelqu'un examine attentive-

[1] Nous avons cru devoir conserver les formes de langage qui lient entre eux les différents chapitres, séparés par des arguments et des titres dans l'édition de Gerberon et peut-être dans celles qui l'ont précédée, mais qui paraissent avoir été écrits sans interruption par l'auteur.

ment les natures différentes qui s'offrent à lui, qu'il le veuille ou non, il s'aperçoit qu'elles n'ont pas toutes le même degré de dignité, mais qu'elles se distinguent par le plus ou le moins de noblesse. Celui qui douterait que le cheval ne fût par sa nature supérieur au bois et l'homme au cheval, ne serait pas digne du nom d'homme. Puis donc que l'on ne saurait nier que les natures diverses ne soient meilleures les unes que les autres, la raison nous force à conclure qu'il y en a une tellement au-dessus des autres, qu'aucune ne lui est supérieure. Si, en effet, la distinction des différents degrés est infinie, de manière que le plus élevé en ait encore au-dessus de lui, il faut admettre qu'aucune limite ne bornera le nombre des natures, principe dont l'absurdité frappe les yeux, à moins que l'on ne soit insensé. Il y a donc nécessairement une nature dont la supériorité sur les autres est telle, qu'elle n'est inférieure à aucune. Mais cette nature, telle que nous venons de la présenter, est seule, ou il y en a plusieurs du même genre égales entre elles; or, comme elles ne peuvent être égales par des conditions différentes, mais par une condition seule et la même, cette condition une, qui les rend égales en grandeur, est ou elles-mêmes, c'est-à-dire leur essence, ou autre chose qu'elles-mêmes. Mais s'il n'y a rien autre chose que leur propre essence, comme leur essence, dans ce cas, ne peut

être multiple et qu'elle est nécessairement une, il suit qu'il n'y a pas plusieurs natures, mais une seule ; car ici il faut entendre par nature la même chose qu'essence. Or, si ce qui fait que plusieurs natures sont également grandes, est autre que ces natures mêmes, certainement elles sont à leur tour moindres que ce qui leur communique leur grandeur ; car tout ce qui est grand par communication d'un autre, est moindre que celui dont il reçoit sa grandeur. Elles ne sont donc pas grandes de manière qu'elles n'aient rien au-dessus d'elles. Que si, ni par le propre même de leur être, ni par aucune autre condition, il n'est possible que des natures multiples n'aient rien au-dessus d'elles, il ne peut arriver d'aucune façon qu'une nature supérieure à tout soit multiple. Reste donc cette nature une, qui est supérieure à toutes les autres, d'une manière qui ne comporte d'infériorité en elle par rapport à aucune. Mais l'être qui remplit ces conditions est souverainement grand et souverainement bon ; il est élevé par dessus tout ce qui est. Il y a donc une nature supérieure à tout ce qui a été créé, et cela ne saurait être sans qu'elle n'existe par soi-même, et sans que ce qui est multiple n'ait reçu d'elle son existence ; car, comme la raison nous a enseigné tout à l'heure que ce qui est par soi-même, et par qui sont toutes choses, est le principe supérieur à toutes les existences ; réciproquement,

ou ce principe supérieur est nécessairement par soi-même et communique l'être à toutes choses, ou il y a plusieurs principes supérieurs ; mais il est évident qu'il n'y en a pas plusieurs. Il y a donc une nature, substance ou essence, bonne et grande par elle-même, qui tire son existence de son propre sein, et de laquelle émanent véritablement la bonté, la grandeur, l'existence, qui, par conséquent, est la souveraine bonté, la souveraine grandeur, l'être ou la substance par excellence, en un mot le principe supérieur à toutes choses.

CHAPITRE V.

Comme cette nature est par elle-même, et les autres par elle : de même elle est d'elle-même, et les autres d'elle [1].

Puisque nous sommes d'accord sur les raisons trouvées jusqu'à présent, il est à propos de nous demander si cette nature supérieure et tous les autres êtres sont nécessairement d'elle, comme ils sont nécessairement par elle. Or, on peut dire également d'une chose qu'elle est *de* ou *par* une autre, et réciproquement que ce qui est *d'*une chose est aussi *par* elle. On dira, par exemple,

[1] L'antiquité a généralement présenté la substance finie de ce monde comme le corrélatif de l'esprit organisateur et l'objet de son action. On ne peut pas encore assurer que Platon n'ait pas cru à l'éternité de la matière. Dans cette hypothèse on comprend la distinction de *par* et *de* indiquée et développée dans ce chapitre. Appliquée à Dieu, la distinction paraît vaine. Nul doute que l'acte créateur de la volonté divine ne se résolve dans la volonté divine elle-même, et la substance divine dans la substance divine. Le chapitre suivant enchérit encore sur ces subtilités, dont il ne faudrait cependant pas nier tout-à-fait l'importance. Nous ajouterons quelques réflexions au chapitre VI en ce sens. Elles se reproduiront d'ailleurs plus tard à l'occasion de la création du monde matériel.

d'un objet qu'il est de telle matière et par tel ouvrier, ou qu'il est de la main de tel ouvrier et *par*[1] l'emploi de telle matière, parce qu'en effet, l'une et l'autre ont contribué à lui donner l'existence, quoique ce qu'il a reçu de la matière ou par la matière, soit autre que ce qu'il a reçu de l'ouvrier ou par l'ouvrier. Il suit donc que comme toutes choses sont ce qu'elles sont par cette nature suprême, et qu'ainsi elle est par elle-même, et les autres choses par une autre qu'elles-mêmes ; il est également vrai de dire que tout ce qui est, est de cette même nature suprême ; qu'elle est par conséquent d'elle-même, et les autres choses d'elle.

[1] Il n'est pas français de dire qu'un objet soit par une matière, pour exprimer que cette matière en forme l'essence; mais nous avons cru devoir conserver scrupuleusement dans la traduction l'opposition de *ex* et de *per* qui se trouve dans le latin, pour ne pas dénaturer le raisonnement, qui d'ailleurs nous paraît un peu subtil, quoiqu'il ne soit pas absolument sans fondement, et qui dépend du sens que le latin attribue aux mots *ex* et *per*. *(Voir la note plus haut.)*

CHAPITRE VI.

***Que cette nature n'a été conduite à l'être par le secours d'aucune cause, quoiqu'elle ne soit pas par rien et de rien, et comment l'on doit comprendre ces mots :* Être par soi ou de soi.**

SOMMAIRE.

En quel sens peut-on dire que la souveraine nature est par elle-même? Tout ce qui est par autre chose que soi-même, est ou par un agent, ou par une matière, ou par un instrument. Tout ce qui est par un de ces moyens, est par autre chose que lui-même, et par conséquent moindre que ce par quoi il est. Mais la suprême nature n'est point par autre que par elle, et n'est inférieure et postérieure ni à elle-même ni à toute autre. Ce n'est donc ni elle, ni aucune autre qui l'a faite nature suprême. Ni elle, ni aucune autre n'est la matière dont elle est sortie; nul ne l'a aidée à se donner l'être. Et cependant l'on ne peut comprendre que quelque chose soit fait de rien. Si donc la nature suprême est de rien, elle est sortie du néant ou par elle ou par autre chose; ce n'est point par elle; car dans ce cas elle serait antérieure à elle-même; ce n'est pas par une autre, car elle ne serait plus supérieure, mais inférieure à la vertu qui l'aurait fait naître. Si d'ailleurs la nature suprême est sortie du néant par une force quelconque, cette force, cause d'un si grand bien, est un grand bien aussi. Mais on ne peut comprendre un bien antérieur au bien du quel tout bien émane, c'est-à-dire antérieur à la nature suprême; on ne peut donc comprendre qu'aucune chose ait précédé la

nature suprême et l'ait tirée du néant. Autre preuve : si cette nature a été créée quelque chose par rien ou de rien, ou elle n'est pas d'elle et par elle-même, ou elle est ce rien d'où elle sort. Elle ne peut donc être ni par rien ni de rien, mais elle est par elle-même et d'elle-même, de la même manière que la lumière a par elle-même et d'elle-même la propriété d'éclairer, et éclaire.

Comme ces mots [1] : être par quelque chose et de quelque chose ne s'entendent pas toujours de même, il faut chercher attentivement comment

[1] L'argumentation de ce chapitre est presque toujours subtile. On y trouve de nombreuses répétitions, et nous ne manquerions pas de paralogismes à signaler, s'il nous convenait de nous y arrêter. Il y a pourtant quelque fruit à tirer de ces efforts du génie d'Anselme. Le voici : étant donné l'être le moins important, l'existence la plus fugitive ou la plus basse, la loi de notre intelligence nous force de nous élever jusqu'au principe inconditionnel et absolu, existant par soi-même. Arrivés à ce point, si nous voulons nous demander alors la raison de cette raison des choses, nous tournons inutilement sur nous-mêmes ; nous pouvons multiplier les paroles, mais sans avancer. C'est là le travail d'Anselme. La forme dialectique et logique étant sur-tout celle qu'il emploie, il lui demande un compte qu'elle ne peut pas rendre. Nous avons déjà démontré, dans l'Introduction et ailleurs (*Histoire des Preuves de l'Existence de Dieu*, etc.), que le procédé syllogistique s'arrête devant l'intuition abstraite de la notion inconditionnelle et absolue de Dieu. Les efforts d'Anselme, dans ce chapitre VI, font ressortir l'impuissance où nous sommes d'entrer plus avant dans la raison suprême de toutes choses, et, en même temps, l'inévitable nécessité intellectuelle qui nous force à nous élever jusque-là.

toutes choses sont par la nature suprême ou de la nature suprême ; et parce que ce qui est par soi-même et ce qui est par un autre, ne peuvent avoir le même mode d'existence, examinons d'abord en particulier la nature suprême qui est par soi ; nous nous occuperons ensuite des êtres qui sont en vertu d'un autre qu'eux-mêmes. Puisqu'il est certain que cette nature suprême est par elle-même tout ce qu'elle est, et que toutes choses sont par elle ce qu'elles sont, comment existe-t-elle par soi-même ? Car, ce qui est dit être en vertu de quelque chose, l'est ou par une cause efficiente quelconque, ou par une matière, ou par quelque secours, tel que serait un instrument. Mais tout ce qui est produit par un de ces trois moyens est par un autre que soi-même ; il est donc postérieur et moindre, en quelque sorte, que ce à quoi il doit l'être. Or, la nature suprême n'est d'aucune façon en vertu d'une autre ; elle ne vient pas après elle-même, elle n'est pas moindre qu'elle-même ou que toute autre chose. Aussi elle n'a pu être faite par elle-même ou par une autre : elle, ni toute autre, n'est la matière où elle a puisé sa substance. Elle n'a pu s'aider elle-même, et nulle autre n'a pu lui porter secours pour qu'elle devînt ce qu'elle n'était pas encore. Quoi donc? est-ce à dire que ce qui n'a point de cause, point de matière antérieure à soi, ce qui ne doit son existence à aucun secours étranger, doive paraître

n'être rien, ou du moins, s'il est quelque chose, être regardé comme engendré de rien et par rien? Quoique, d'après les principes déjà exposés à la lumière seule de la raison, je pense avoir prouvé que ces conditions ne peuvent être attribuées à cette nature supérieure ; cependant je n'omettrai rien de ce qui peut développer la preuve de cette proposition ; car, comme j'ai retiré de cette méditation un grand fruit et une grande douceur, je ne veux laisser passer dans cet examen, sans y répondre, aucune objection, fût-elle simple ou même absurde. Par ce moyen, ne laissant rien d'obscur derrière moi, je partirai d'une plus grande certitude pour marcher à des conclusions ultérieures; et si, comme je me le propose, je veux porter la conviction dans quelque esprit, en éloignant ainsi, en faisant disparaître jusqu'aux moindres difficultés, l'intelligence la plus lente abordera facilement ces matières si elles les entend traiter. Ainsi donc, dire que cette nature sans laquelle il n'y en a aucune autre, n'est pas, serait aussi faux, qu'il serait absurde d'avancer que tout ce qui est n'est pas. Dire qu'elle a été faite de rien ne le serait pas moins, parce qu'on ne peut d'aucune façon comprendre que ce qui est quelque chose, soit par le pouvoir créateur du néant. Si quelque chose, en effet, émanait de quelque manière du néant, il en émanerait par lui-même, ou par un autre, ou par rien ; n'est-il donc pas certain que

quelque chose ne peut d'aucune manière émaner de rien. Si donc cette nature est sortie du néant, elle en est sortie ou par son propre effort, ou par le secours d'un autre. Mais rien ne peut être sorti du néant par sa propre force ; car si quelque chose est sorti de rien par quelque chose, il est nécessaire que ce par quoi cette chose est sortie du néant, lui soit antérieur. Puis donc que cette essence ne saurait être antérieure à elle-même, elle n'est, d'aucune manière, sortie du néant par sa vertu propre; et si l'on veut qu'elle ait été créée de rien par l'intermédiaire d'une autre nature, alors elle n'est pas supérieure à toutes les autres, elle est inférieure au contraire à quelqu'une; elle n'est pas par soi ce qu'elle est, mais par une autre. Autre démonstration : si cette nature est sortie du néant par l'intermédiaire de quelque chose, ce qui lui a donné l'existence est un grand bien, puisqu'il est la cause d'un si grand bien. Mais aucun bien ne saurait être conçu avant le bien sans lequel rien ne serait tel. Or ce bien, sans lequel nul autre ne saurait exister, est évidemment cette nature suprême. C'est pourquoi aucun être n'a précédé, même simplement conçu dans l'intelligence, à l'aide duquel cette nature ait pu sortir du néant. Enfin si cette nature est née de rien ou engendrée par rien, il faut alors ou qu'elle ne soit pas ce qu'elle est d'elle-même et par elle-même, ou qu'elle soit précisément ce néant dont il est question. Il

est inutile de démontrer la fausseté de ces deux conclusions. Encore en effet, que cette substance suprême ne soit pas créée par quelque cause efficiente, qu'elle ne soit formée d'aucune matière, et que nul secours étranger ne l'ait aidée à passer à l'être, cependant elle n'est pas de rien et par rien, mais elle est par elle-même et d'elle-même tout ce qu'elle est. Comment donc faut-il comprendre qu'elle est par elle-même et d'elle-même, si cependant elle ne s'est point créée, si elle n'était pas la matière d'où elle est sortie, enfin si elle ne s'est pas aidée d'une certaine manière pour passer du néant à l'être? Il faut l'entendre, je pense, de la même manière que l'on comprend, et dans le sens où l'on dit que la lumière éclaire, qu'elle éclaire par elle-même et d'elle-même; car les rapports qui existent entre *lumière*, *éclairer*, *éclairant*, sont les mêmes que ceux qui se trouvent entre *essence*, *être* et *étant*. Ainsi l'essence suprême, l'existence absolue, l'être existant et subsistant par excellence, sont dans les mêmes rapports que *lumière*, *éclairer* et *éclairant* [1].

[1] Cette similitude que l'auteur établit entre la lumière et l'essence suprême, ne nous paraît pas contribuer à rendre son argumentation plus satisfaisante. L'affectation de trouver dans la nature physique des ressemblances toujours imparfaites avec le monde spirituel, était fréquente à cette époque. On peut l'attribuer en partie à l'influence d'une certaine théologie physique qui cherchait à établir les rapports les plus rigoureux entre l'esprit et la matière, et dont la philosophie hermétique (alchimie) fut surtout préoccupée.

CHAPITRE VII.

Comment toutes les autres choses sont par cette nature, et de cette nature [1].

SOMMAIRE.

Toutes choses viennent-elles *par* cette nature supérieure comme d'une cause efficiente, ou *d'*elle comme d'une matière? — Manière de résoudre cette question : — On peut concevoir les quatre éléments, abstraction faite des formes dont ils sont revêtus dans les objets soumis à nos sens. — D'où vient en eux cette nature sans forme et indéfinie? — 1.° Si elle vient de quelque matière, elle vient ou de la nature supérieure, ou d'elle-même, ou d'une troisième essence qui ne saurait être. Elle ne vient point d'elle-même, car elle n'est point par elle-même, mais par une autre, et parce que rien n'étant postérieur à soi-même, rien n'est de soi-même matériellement. Elle ne vient pas non plus de la matière de la nature supérieure; autrement celle-ci deviendrait, de son propre fonds, inférieure à elle-même; elle changerait et se corromprait; ce qu'il est impossible d'admettre: — 2.° Ce qui peut altérer et corrompre le souve-

[1] L'auteur, dans ce chapitre, démontre que Dieu a tout fait de rien. Pour suivre sa déduction, il faut se rappeler ce qu'il a dit, au chapitre V, de la distinction de la matière et de l'ouvrier; plus tard il développera comment doit s'entendre cette manière de s'exprimer : *créer de rien.*

rain bien, n'est pas un bien. Mais tout ce qui est, est par l'essence suprême. Si donc quelque chose est sorti de la matière du souverain bien, le souverain bien est changé et corrompu par l'essence suprême ; et ainsi le souverain bien n'est pas bien, ce qui est contradictoire. Ainsi donc la substance matérielle de toute nature inférieure ne vient pas de la nature supérieure. L'essence des éléments ne sort donc d'aucune matière, et l'essence suprême a nécessairement créé la masse de l'univers, seule, par elle-même et de rien.

Quant à l'universalité des choses qui sont en vertu d'une force autre qu'elles-mêmes, il nous reste à éclaircir ce point : comment ont-elles été créées par la substance suprême? en est-elle la cause ou la matière? Il n'est pas ici nécessaire de se demander si toutes choses sont créées par elle, en ce sens seulement qu'un autre principe opérant sur une autre matière, l'essence suprême aurait, par un moyen quelconque, aidé à la création des êtres. Il a été démontré plus haut qu'il était absurde que cette nature suprême créât sous les ordres de quelque autre puissance, et qu'elle n'eût point eu la première part dans la production des êtres. Je pense donc que je dois chercher d'abord si l'universalité des choses créées par une cause qui n'est pas elle-même, a été formée de quelque matière. Je ne doute point que cet ensemble du monde, avec ses parties, tel que nous le voyons,

ne soit formé et composé de terre, d'eau, d'air et de feu : ces quatre éléments peuvent être conçus, de quelque manière, sans les formes dont nous les voyons revêtues dans les choses créées[1]; de sorte que cette nature indéterminée et confuse paraisse être la matière commune de tous les corps qui se distinguent par leurs figures diverses. Je n'en doute point, je le répète; mais je me demande d'où est née cette matière de l'univers dont je viens de parler. Si, en effet, cette matière doit se résoudre dans une autre matière, celle-ci est à plus juste titre la matière de cet univers corporel. Si donc l'universalité des choses, soit visibles, soit invisibles, est formée de quelque matière, non-seulement elle ne peut être, mais on ne peut dire qu'elle soit formée d'une autre matière que de la nature suprême, d'elle-même, ou d'une troisième essence, qui ne saurait exister. En effet, rien absolument ne peut être conçu existant, excepté d'un côté, ce principe supérieur, qui est par lui-même, et de l'autre, l'universalité des choses qui ne sont point par elles-mêmes, mais qui sont par ce même principe, ce qui n'est d'aucune

[1] Cette manière de considérer les éléments, d'abord sous les formes sous lesquelles nous les percevons, ensuite abstraction faite de ces formes, tient à cette physique hermétique dont nous avons déjà parlé, qui distinguait les éléments élémentants et les éléments élémentés. Que ce point de vue soit vrai ou faux, le raisonnement de notre auteur n'en reste pas moins rigoureux.

manière, ne pouvant être la matière de rien. L'universalité des choses, qui ne sont pas par elles-mêmes, ne peut être par sa propre nature ; car si cela était, elle serait en quelque sorte par elle-même, et par un autre que ce par quoi sont toutes choses ; cependant, elle ne serait pas non plus uniquement ce par quoi sont toutes choses; conséquences nécessairement fausses. De plus, tout ce qui est fait de quelque matière, est fait d'autre chose que de lui-même, et est postérieur à cette chose; et comme rien ne peut être étranger ou postérieur à soi-même, il suit que rien n'est de soi dans l'ordre matériel. Mais si, de la substance même de la nature suprême, il peut sortir quelque chose qui soit moindre qu'elle, le souverain bien peut donc changer et se corrompre; ce qu'il serait impie d'admettre. C'est pourquoi, comme tout ce qui est autre que cette nature, est moindre qu'elle, il est impossible que quelque chose naisse d'elle, à condition qu'elle change et se corrompe. De plus encore : ce qui peut changer et corrompre le souverain bien, ne saurait être bon ; ceci n'est point douteux. Que s'il y a une nature inférieure formée de la substance même du souverain bien, comme rien ne saurait trouver son origine ailleurs que dans la suprême essence, le souverain bien est corrompu et changé par cette même essence ; et il suit que cette suprême essence qui est le souverain bien, n'est pas bien, ce qui est contradictoire.

Nous ne pouvons donc refuser de croire qu'aucune nature inférieure n'existe matériellement par communication de la nature suprême. Puis donc qu'il est certain que l'essence des choses qui sont par un autre, n'a pu sortir d'elle-même, de l'essence suprême ou d'une autre essence, comme elle serait sortie d'une matière, il est évident qu'elle n'est sortie d'aucune matière. C'est pourquoi, puisque tout ce qui est, est par la suprême essence, et que rien ne peut être par elle, sans qu'elle en soit ou la cause ou la matière, il suit nécessairement qu'excepté elle-même, il n'y a rien qui ne soit produit par son action. Et comme rien n'est ou n'a été qu'elle ou ce qu'elle a produit, il suit qu'elle n'a rien pu faire à l'aide d'un instrument ou d'un secours quelconque autre qu'elle-même; mais on ne saurait douter qu'elle n'ait fait ce qu'elle a fait, ou de quelque chose, comme serait une matière, ou de rien. Puis donc qu'il est certain que l'essence de toutes les choses qui ne sont pas l'essence suprême, a été créée par elle, et en même temps qu'elle n'est d'aucune matière, il est incontestable que cette essence suprême a produit seule, par elle-même et de rien, l'universalité des choses, la multitude infinie des êtres, si belle, variée avec tant d'ordre, diverse avec tant d'harmonie.

CHAPITRE VIII.

Comment il faut entendre que le principe suprême a tout fait de rien.

SOMMAIRE.

Le néant ne peut être la cause de l'être, et la voix de tous proclame que rien ne peut sortir de rien. Il est donc certain que tout ce qui est a été fait de quelque chose. Si ce principe est vrai, ce qui a été exposé plus haut sur l'essence suprême qui a tout fait de rien, s'écroule. — La substance peut être dite créée de rien de trois manières ; 1.° en sorte que l'on comprenne que la chose n'est point faite, comme on dit d'un homme qui se tait, il ne dit rien ; 2.° lorsqu'on dit qu'une chose est faite de rien, entendant qu'elle est faite de quelque chose ; dans ce sens cette manière de s'exprimer est toujours fausse ; 3.° lorsqu'on dit qu'une chose est faite de rien, pour faire comprendre qu'elle n'est pas faite de quelque chose. — C'est dans ce dernier sens que toutes choses, excepté l'essence suprême, sont considérées comme faites de rien. C'est-à-dire que ce qui n'était pas tout à l'heure est maintenant. Comme un homme de pauvre devient riche, de malade en bonne santé ; en ce sens que celui qui était pauvre et malade est maintenant riche et en bonne santé.

A ce mot de *rien* le doute s'élève, car tout être qui en produit un autre, est la cause de ce qui naît de lui, et il faut bien que toute cause contri-

bue en quelque chose à l'essence de son effet. Ce principe est tellement consacré par l'expérience, que ni la discussion, ni le sophisme ne peuvent l'arracher de l'esprit. Si donc quelque chose a été fait de rien, ce rien a été la cause de ce qui a été fait par lui. Mais comment ce qui n'avait pas l'être a-t-il pu contribuer à le donner? Et si rien ne peut donner aucun secours, à qui et comment persuadera-t-on que quelque chose puisse être fait de rien? De plus, *rien* exprime quelque chose, ou n'exprime pas quelque chose; mais si rien est quelque chose, tout ce qui a été fait de rien, a été fait de quelque chose. Si au contraire, rien n'est pas quelque chose, comme on ne peut comprendre que quelque chose soit créé par ce qui n'est absolument rien, rien ne peut se faire de rien, comme le proclame hautement la voix du genre humain. La conséquence de tout ceci est que tout ce qui est fait, est fait de quelque chose, puisque nécessairement, ou une chose est faite de quelque autre ou n'est faite de rien[1]. Que rien soit donc quelque chose, ou qu'il ne soit pas quelque chose, dans tous les cas, il est évident que ce qui est fait est fait de quelque chose[2]. Si cette conclu-

[1] Il faut ajouter, pour la clarté complète de ce raisonnement, que cette dernière alternative a été plus haut démontrée impossible.

[2] Puisque plus haut on a été conduit à cette singulière contradiction que rien était quelque chose.

sion est vraie, elle est opposée à tout ce que nous avons établi plus haut [1]. Ce qui n'était rien devient par là quelque chose, et l'être par excellence est à son tour ce *rien* qui engendre tout. Partant d'une substance suprême, j'étais parvenu par le raisonnement à conclure que toutes choses avaient été faites par elle, de manière toutefois qu'elles fussent faites de rien [2]. Si donc ce par quoi elles sont, et que je regardais comme rien, est quelque chose, tout ce que j'avais cru jusqu'à présent avoir découvert sur l'essence suprême, n'est plus rien. Que doit-on donc comprendre par ce mot *rien?* car j'ai promis de ne laisser passer dans cette méditation aucune objection possible, serait-elle même peu sensée. Il y a, je pense, trois manières d'obtenir la solution de cette difficulté, qui consiste en ce qu'une chose soit faite de rien. La première se présente lorsqu'en disant qu'une chose est faite de rien, on veut dire qu'elle n'est point faite du tout. Lorsque par exemple en désignant un homme qui se tait, on demande que dit-il? et que l'on répond : il ne dit rien, c'est-à-dire il ne parle pas. D'après cette manière de comprendre, s'il est question de l'essence suprême et de ce qui n'a point été ou n'est absolument pas, et si l'on demande de quoi cela a été fait, on répondra

[1] Chap. VII.

[2] C'est là précisément la conclusion du chapitre précédent.

avec raison : de rien ; c'est-à-dire cela n'a point été fait. Dans ce sens, on ne peut s'exprimer ainsi sur aucune des choses créées. La seconde peut être employée comme forme de langage, mais ne saurait avoir de sens véritable. C'est elle dont on se sert, lorsque l'on dit qu'une chose est faite de rien, entendant par là qu'elle est faite de ce qui n'est véritablement et absolument rien ; comme si l'on supposait en quelque sorte que ce rien est vraiment quelque chose, duquel un autre peut recevoir l'être. En ce sens, cette manière de s'exprimer est fausse et implique toujours l'impossible et la contradiction. Enfin nous employons la troisième, lorsque nous disons que quelque chose a été fait de rien, entendant que la chose a été véritablement faite ; mais qu'il n'y a rien de quoi elle a été faite. C'est ainsi que l'on dit d'un homme accablé de tristesse sans cause, il est triste pour rien. Si donc on entend dans ce dernier sens ce que nous avons exposé plus haut, qu'excepté l'essence suprême, tout ce qui vient d'elle a été fait de rien, c'est-à-dire n'a point été fait de quelque chose, notre conclusion sera d'accord avec ce qui précède, et, dans tout ce qui la suivra, aucune contradiction ne se laissera plus surprendre. Il n'y a, dans le fait, ni désaccord ni contradiction à dire que les choses produites par la substance créatrice sont faites de rien, dans le sens où l'on dit qu'un homme, de pauvre qu'il était, est devenu

riche, ou qu'après une maladie il a recouvré la santé ; voulant exprimer ainsi, que celui qui était pauvre est riche maintenant, ce qu'il n'était pas auparavant; que celui qui était malade a recouvré la santé qu'il n'avait pas. De cette manière, il est facile de comprendre que l'essence créatrice a tout fait de rien, ou que tout a été fait par elle de rien ; c'est-à-dire que ce qui n'était pas encore a reçu l'être. Car, lorsque l'on dit que cette essence a fait ces choses, ou que ces choses ont été faites. on comprend nécessairement que lorsqu'elle les a faites, elle a fait quelque chose, et que lorsque celles-ci ont été faites, elles ont été faites quelque chose. C'est ainsi que, lorsque nous voyons une personne élevée par une autre, d'une position tout-à-fait basse, jusqu'aux honneurs et aux richesses, nous disons : celle-ci l'a faite de rien ce qu'elle est, ou celle-là a été faite ce qu'elle est de rien par celle-ci; c'est-à-dire : cet homme, qui naguère était regardé comme rien, est, par le bienfait de cet autre, devenu quelque chose [1].

[1] Cette discussion de l'auteur, dans laquelle les subtilités ont pour but de réduire ses adversaires à l'absurde, provoquera quelques réflexions de notre part. Il est contradictoire de dire que l'univers a été fait de rien, à moins que l'on ne regarde comme rien la volonté et l'intelligence divine. Tout le monde est d'accord sur ce point. Mais la création *ex nihilo* a été imaginée contre les panthéistes, qui, s'appuyant sur le principe que rien ne saurait être fait de rien, prétendent identifier la substance du monde avec celle de Dieu même. Nous reconnaissons que le panthéisme se trompe ;

CHAPITRE IX.

Que ce qui a été fait de rien, était quelque chose avant d'être fait, par rapport au principe créateur.

SOMMAIRE.

Rien ne se fait d'une manière intelligente, si la forme de la chose à créer ne précède dans le sujet créant. — L'essence, la qualité et le mode des choses à venir, étaient donc dans l'intelligence suprême avant d'être en réalité. — Ainsi, dans leur rapport avec l'intelligence créatrice, elles étaient quelque chose avant d'être, et elles ont été créées de quelque chose puisqu'elles sont.

Il me semble qu'ici je suis nécessairement conduit à distinguer avec soin dans quel sens on peut dire que les choses faites n'étaient rien avant

mais cette erreur n'empêche pas celle que renferme la création *ex nihilo*, et l'on voit ici que toute la peine que s'est donnée Anselme pour la bien établir, n'a d'autre résultat, si ce n'est que *rien* veut dire ici quelque chose. Le seul sens raisonnable que l'on puisse attacher au mot *nihilo* dans ce cas, c'est d'y voir l'expression du principe absolu et *non manifesté.* Ainsi le monde est pour nous créé de rien, c'est-à-dire qu'il est la manifestation partielle du principe insondable qui lui a donné l'être. Il est né

d'être faites. Car on ne peut faire une chose quelconque, s'il ne se trouve dans l'intelligence créatrice, comme le modèle, ou, pour parler plus exactement, la forme, la ressemblance, la loi de l'être qu'elle veut produire. Il est évident qu'avant que toutes choses fussent faites, il y avait dans l'intelligence de la nature suprême, l'essence, la qualité, le mode, qui devaient les constituer. C'est pourquoi, comme les choses qui ont été faites n'étaient rien avant d'être, si on les considère comme n'étant pas encore ce qu'elles sont maintenant, et si on n'admet point une matière de laquelle elles pussent être faites; cependant elles

de rien, c'est-à-dire que la cause qui lui a donné l'être nous reste inconnue, malgré son œuvre, et est pour nous, quant à son contenu, comme si elle n'était pas. — Une autre erreur a encore donné naissance au besoin auquel on croit répondre par la création *ex nihilo*. On comprend Dieu voulant le monde et lui donnant sa forme; mais on a plus de peine à le concevoir créant la matière. On veut bien que l'ordre et l'intelligence qui brillent dans l'univers soient la création immédiate de l'intelligence divine, mais on refuse d'admettre que la matière ait son analogue en Dieu. Toutes ces hésitations viennent de l'idée grossière et inexacte que nous nous faisons de la substance matérielle, et de l'action divine par rapport à elle. Nous ne pouvons nous étendre ici sur ce sujet, dont il est d'ailleurs facile d'apprécier l'importance. Il serait digne des philosophes de nos jours de déterminer le contenu de la notion de matière en partant de l'idée de *force*, telle que Leibnitz l'a fait voir dans plusieurs passages de ses écrits, entre autres dans ses lettres à Bossuet. Beaucoup de questions encore obscures se trouveraient éclairées par là.

étaient quelque chose par rapport à l'intelligence créatrice, par laquelle et selon la loi de laquelle elles devaient venir à l'être [1].

[1] Ce chapitre doit être considéré comme une sorte d'introduction aux chapitres suivants, dans lesquels Anselme expose d'un manière fort remarquable la doctrine du Verbe divin.

CHAPITRE X.

Que cette raison est pour ainsi dire une manière de parler les choses, comme l'ouvrier se dit d'abord ce qu'il doit faire.

SOMMAIRE.

La forme des choses, dans l'intelligence divine, est une manière de les parler dans la raison elle-même. Ainsi, l'ouvrier parle en lui-même l'œuvre qu'il veut faire. — Nous pouvons parler une chose de trois manières différentes : 1.° sensiblement : en usant de signes sensibles ; 2.° non sensiblement : en nous représentant par la pensée ces mêmes signes d'une manière non sensible ; 3.° enfin, par un moyen qui ne soit ni sensible ni non sensible[1] ; si nous nous représentons les choses elles-mêmes, et non les signes. — Des paroles particulières appartiennent à ces trois sortes de langages. Les signes de la troisième sont naturels et partant les mêmes pour tous. Là où ils sont, aucune parole n'est nécessaire pour donner la connaissance d'une chose ; et là où ils ne peuvent être, toute autre parole est inutile et ne peut servir à une démonstration quelconque. — Les paroles naturelles sont les plus vraies, parce qu'elles ressemblent plus fidèlement aux choses ; il suit donc que le signe ou la parole

[1] Quoique les mots *sensible* et *non sensible* ne soient pas pris ici dans la rigueur de leur acception, l'intention de l'auteur les explique suffisamment.

naturelle est l'expression propre et véritable de la chose. — C'est de cette manière que l'essence suprême a parlé toutes choses avant qu'elles fussent, pour qu'elles fussent par elle.

Cette forme des choses qui précédait [1] dans la raison suprême les êtres créés, qu'est-elle autre qu'une certaine manière de parler les choses dans l'intelligence ; comme l'ouvrier, avant de faire quelque ouvrage qui dépend de son art, se le représente d'abord et le conçoit dans son intelligence ? Par le langage intérieur de l'ame et de la raison, j'entends, non le cas où l'on pense les paroles qui expriment les choses, mais celui où l'on représente, par la force de la pensée, les choses elles-mêmes, soit futures, soit déjà existantes. Une expérience fréquente nous apprend que nous pouvons parler la même chose de trois manières différentes. Ou nous exprimons les objets par des signes sensibles, c'est-à-dire qui sont saisis par les sens corporels ; et alors nous agissons en vertu des lois de la sensibilité ; ou nous représentons à notre pensée, d'une manière non sensible, ces signes sensibles au dehors ; ou enfin, nous n'usons de ces signes, ni d'une manière sensible, ni d'une manière non sensible ; mais

[1] Cet imparfait se justifie parce que, dans l'écrit primitif d'Anselme, ce morceau suivait immédiatement la fin du chapitre précédent, sans en être séparé, comme depuis, par un titre et un sommaire. On fera bien de rétablir ce lien en lisant.

nous représentons les choses elles-mêmes intérieurement dans notre esprit, ou par l'imagination qui reproduit les formes corporelles, ou par l'intelligence, selon la diversité de ces objets. Je pense l'homme d'une manière différente lorsque je l'exprime en prononçant ce mot homme; différente lorsque, sans le prononcer, je pense au même mot; différente encore lorsque mon esprit se représente cet homme, soit en reproduisant l'image de son corps, soit en songeant à sa raison. En reproduisant l'image de son corps, c'est-à-dire lorsque je me représente sa forme sensible; en songeant à sa raison, c'est-à-dire lorsque je pense à son essence universelle, essence en vertu de laquelle il est un *animal raisonnable mortel.* Ces trois manières de parler ont toutes leurs diverses expressions; mais les signes de celle que j'ai placée la troisième et la dernière, n'étant point empruntés à des choses que l'on peut ignorer, sont naturels et les mêmes chez toutes les nations. Et comme tous les autres signes ne sont qu'une déduction de ceux-ci, là où ils peuvent être employés, aucun autre n'est nécessaire pour établir la connaissance, tandis que, là où ils manquent, là où ils ne peuvent être mis en usage, aucun autre signe quelconque ne peut faire concevoir et montrer les choses. On peut dire avec raison de ces signes, qu'ils sont d'autant plus vrais qu'ils sont plus semblables aux choses dont ils sont

les paroles, et qu'ils les expriment plus exactement. Car, excepté les choses qui sont leurs propres noms (comme on en peut trouver quelques-unes, la voyelle A, par exemple), aucune autre parole ne paraît semblable à la chose qu'elle exprime, ou ne la reproduit aussi fidèlement que ces similitudes qui se peignent dans l'ame par la force de l'imagination. C'est donc cette manière de parler qui doit être regardée comme le Verbe propre et complet de chaque chose. C'est pourquoi, si aucune parole, exprimant une chose quelconque, ne s'approche autant de son objet, que celle qui use de semblables signes; s'il ne peut y avoir dans l'ame d'expression plus fidèle des choses futures, ou de celles qui existent déjà; c'est avec raison que nous croirons que la substance suprême a parlé les choses d'une manière analogue avant qu'elles fussent, afin qu'elles vînssent à l'être, et continue à les parler depuis qu'elles sont, pour ne pas cesser de les connaître.

CHAPITRE XI.

Que cependant cette comparaison tirée du mode d'action de l'ouvrier, est loin d'être parfaitement exacte.

SOMMAIRE.

La différence qui existe entre le Créateur et un ouvrier, est : 1.° que le Créateur ne produit pas une forme avec des objets préexistants; 2.° que le Créateur n'a besoin d'aucune matière pour réaliser l'ouvrage qu'il a d'abord conçu ; 3.° que les ouvrages de la puissance créatrice ne sont que par elle seule ; tandis que les produits du travail de l'ouvrier ne pourraient être d'aucune façon s'ils n'étaient pas déjà sous quelque rapport, en vertu de quelque chose qui n'est pas l'ouvrier.

Quoiqu'il soit certain que la substance suprême a commencé par parler en elle-même toute créature avant qu'elle la créât d'accord avec sa parole intime et par elle, comme l'ouvrier a d'abord conçu dans son esprit ce qu'il exécute ensuite d'après cette conception ; cependant, au milieu de cette ressemblance même, je vois de grandes différences. Cette nature supérieure n'a pas, en effet, pris d'ailleurs une matière sur laquelle elle pût opérer pour donner à ses créatures une forme tra-

vaillée dans son propre sein, ou de laquelle elle fit les choses ce qu'elles sont. L'ouvrier, au contraire, ne peut absolument d'aucune manière concevoir par l'imagination une chose corporelle, à moins que d'autres choses ne la lui aient fait connaître ou par parties, ou tout entière; ni exécuter l'ouvrage qu'il a conçu, s'il lui manque une matière, ou quelque chose sans laquelle l'ouvrage déjà pensé ne saurait être réalisé; car, quoiqu'un homme puisse, ou par la pensée, ou par le dessin, représenter un animal tel qu'il n'y en a nulle part, cependant il ne peut obtenir ce résultat, qu'en réunissant des parties qu'il a recueillies dans différents objets antérieurement connus, et dont il garde la mémoire. Voici donc et dans la substance créatrice, et dans l'ouvrier, quelle est la différence de cette parole intime par laquelle sont parlées les choses avant qu'elles soient faites. La première n'est point empruntée d'ailleurs, elle n'a besoin d'aucun secours; seule et première cause, elle suffit à l'éternel ouvrier pour achever son ouvrage; quant à l'autre, elle n'est ni première ni seule, et elle ne se suffit pas à elle-même pour entreprendre le sien. C'est pourquoi les produits de la première ne sont rien que par elle, tandis que ceux de la seconde ne seraient point, s'ils n'étaient pas avant tout indépendants d'elle dans quelques-uns de leurs éléments.

CHAPITRE XII.

Que cette parole de l'essence suprême, est cette essence elle-même.

SOMMAIRE.

La substance suprême a tout fait par elle-même [1]. Elle a tout fait par une parole naturelle et intime [2]. Donc cette parole naturelle est la suprême substance elle-même.

Mais, comme la raison nous montre certainement que tout ce que la substance suprême a fait, elle l'a fait d'elle-même, et qu'elle a tout fait par sa parole intime; soit chaque chose par une parole particulière, soit plutôt en parlant toutes choses à la fois et par une seule parole; que voyons-nous de plus nécessaire que de conclure que cette parole de la suprême essence est la suprême essence

[1] Ce principe, que l'on peut considérer comme la *majeure* de ce long raisonnement, a été démontré dans les chap. III et suiv.

[2] Ce principe, qui représente la *mineure* par la place qu'il occupe, a été démontré aux chap. IX et X.

elle-même? Il ne faut donc pas négliger l'étude des considérations qui se rattachent à cette parole ; mais avant de nous y livrer, il me paraît bon d'examiner avec une scrupuleuse attention quelques-unes des propriétés de cette substance suprême [1].

[1] Ici se terminent les premières considérations de l'auteur sur la notion de Verbe dans la Trinité. Il y reviendra au chap. XXIX.

CHAPITRE XIII.

Que, comme toutes choses ont été faites par la souveraine essence, de même elles vivent par elle.

SOMMAIRE.

Comme tout ce qui est, est par quelque chose d'existant par soi-même, de même tout vit par quelque chose de vivant par soi-même. — Ainsi, de même que rien n'a été fait que par l'essence créatrice, de même rien ne vit que par son action présente et conservatrice.

Il est donc certain que tout ce qui n'est point identique à la nature suprême a été fait par elle. Or, il n'appartient qu'à un insensé de douter que tout ce qui a été fait, ne vive et ne persévère pendant la durée de son existence par la même vertu qui l'a créé de rien. Car, par une raison absolument semblable à celle qui nous a forcés de conclure que tout ce qui est, est par une chose une, seule existant par elle-même, tandis que les autres existent en vertu d'un être qui les a précédés;

nous pouvons prouver que tout ce qui vit, vit par une chose, seule vivant par elle-même, tandis que les autres vivent en vertu d'un principe qui n'est pas eux. Puis donc qu'il est nécessaire que ce qui a été fait vive par un autre que lui-même, et que ce par quoi tout a été fait vive par lui-même, il suit que, comme rien n'a été fait que par l'essence créatrice, de même rien ne vit que par son action conservatrice et toujours présente.

CHAPITRE XIV.

Que l'essence créatrice est en tout, par tout; et que tout est d'elle, par elle et en elle.

SOMMAIRE.

Il suit que là où n'est pas la substance suprême, il n'y a rien. Elle est donc en tous lieux, partout, et dans toutes choses. — Car comme rien de créé ne peut s'étendre au-delà du cercle immense de l'être qui l'a créé et le soutient, et comme au contraire la substance créatrice et conservatrice s'étend au-delà de tout ce qu'elle a créé; il est clair que la substance suprême est elle-même le soutien de toutes choses, surpasse, enferme et pénètre tout, qu'elle est en tout et partout, et que d'elle, par elle et en elle sont toutes choses.

Que s'il en est ainsi, bien plus, si nécessairement il en est ainsi, il suit que là où n'est pas la substance suprême, il n'y a rien. Elle est donc en tout lieu, partout et en toute chose. Mais, comme il serait absurde que, tandis que l'univers ne peut échapper à l'immensité de la puissance qui l'a

créé et y entretient la vie, cette puissance ne pùt d'aucune manière dominer l'immensité des choses qu'elle a produites, il est clair qu'elle est le soutien de tout ce qui n'est pas elle, qu'elle domine, enferme et pénètre toutes choses. Si donc nous joignons ces nouvelles conséquences à ce que nous avons déjà établi plus haut [1], nous serons forcés d'admettre que c'est la même substance qui est en tout et partout, de laquelle, par laquelle, et en laquelle sont toutes choses [2].

[1] Chap. XIII.

[2] Ce chapitre et le précédent établissent d'une manière solide, l'un, l'immanence; l'autre, l'ubiquité de la cause suprême. Ils donnent par là un complément nécessaire à la notion de Dieu. Dieu uniquement considéré comme cause des êtres se sépare de la créature; l'ubiquité et l'immanence, au contraire, l'unissent intimement à son œuvre, et pénètrent de son essence la création tout entière.

CHAPITRE XV.

Ce que l'on peut ou non affirmer de la substance divine, comme étant de cette substance.

SOMMAIRE.

Dans les choses créées, aucun rapport n'est partie substantielle de la chose à laquelle il est dit convenir. Ainsi ce qui est attribué à la nature suprême comme rapport, par exemple qu'elle est plus grande que toutes choses, n'est pas l'expression de son essence. Car elle est ce qu'elle est par elle-même, non par un autre, ni relativement à un autre. — Tout ce qui n'est pas simple relation, présente cette alternative : ou l'objet est généralement meilleur que ce qui n'est pas lui, ou son contraire peut être préférable dans un cas particulier. — Il faut entendre par l'objet et ce qui n'est pas lui, ce que l'on entend par le vrai et ce qui n'est pas vrai, le corps et ce qui n'est pas corps, et ainsi du reste. — Tel objet, un sage, par exemple, est, sans difficulté, meilleur que ce qui n'est pas lui, qu'un homme qui ne serait point sage. Mais la négation d'une chose, comme celle de l'or, peut, dans un cas particulier, être préférable à l'affirmation de la chose ou à l'or; le suprême n'est pas, absolument et en lui-même, meilleur que le non suprême, parce qu'il est relatif; le non suprême n'est pas en quelque cas meilleur que le suprême. Ni l'un ni l'autre n'exprime donc l'essence de la nature suprême; — la nature suprême est tout ce qui est absolument meilleur que sa négation. Seule, en effet, elle est meilleure

que toutes choses et rien n'est meilleur qu'elle. Elle n'est donc pas corps, ni rien de corporel; car elle est quelque chose de meilleur que le corps, elle est une ame raisonnable. Elle est donc vivante, sage, puissante, vraie, juste, heureuse, éternelle, et tout ce qui est absolument meilleur que sa négation.

Ce n'est pas sans raison que je suis fortement poussé à rechercher, avec le plus grand soin, quelles sont celles des qualités diverses que l'on attribue aux objets, que l'on peut regarder comme exprimant la substance même de cette admirable nature. Car, quoique je n'ose croire que; parmi les noms et les mots par lesquels nous exprimons les choses faites de rien, on puisse en trouver qui désignent dignement la substance créatrice; cependant il faut pénétrer, dans cette recherche, aussi loin que nous pouvons avancer, par des efforts que la raison dirige. D'abord, quant aux simples rapports, personne ne croit qu'aucun d'eux soit substantiellement dans la chose de laquelle il est affirmé comme rapport; c'est pourquoi si quelque rapport est affirmé de la nature suprême, il n'exprime pas sa substance. Ainsi donc, qu'elle est suprême, ou plus grande que tout ce qui a été fait par elle, ou toute autre circonstance semblable affirmée d'elle comme rapport, évidemment ne désigne point son essence

naturelle. Car si aucune des choses, par rapport auxquelles elle est suprême ou plus grande, n'avait jamais existé, elle ne pourrait être conçue ni comme suprême, ni comme plus grande; cependant elle ne serait pas, par là, moins bonne, et ne perdrait rien de sa grandeur essentielle; cette conséquence suit évidemment du principe, que tout ce qu'elle est de bon ou de grand, elle ne l'est que par elle. Si donc la nature suprême peut être conçue *non suprême*[1], sans que pour cela elle soit plus grande ou moins grande que lorsqu'on la considère comme supérieure à toutes choses, il est clair que le mot *suprême* n'est pas l'expression fidèle de son essence, qui est d'une manière absolue meilleure et plus grande que tout ce qui n'est pas elle-même. Ce que la raison vient de nous découvrir sur la qualité d'être suprême, se retrouvera de même dans toute autre condition relative que nous pourrions examiner. Laissant donc toute espèce de rapports, puisque aucun d'eux n'exprime en réalité l'essence d'un objet quelconque, occupons-nous de la solution

[1] Quelques lignes plus haut, l'auteur a montré que si tous les objets autres que le principe suprême, périssaient, il ne serait plus suprême ou supérieur, puisque ces mots expriment le résultat d'une comparaison, et que la comparaison n'existe plus quand un des deux termes a disparu. Cependant, pour n'être plus suprême ou supérieur, ce principe n'en conserverait pas moins sa grandeur et sa perfection absolue.

d'une autre difficulté : si quelqu'un porte son attention sur les êtres en particulier, il verra que tout ce qui n'est pas du nombre des choses relatives, est tel qu'il est meilleur étant que n'étant pas, ou tel que la non existence est pour lui dans certains cas, meilleure que l'être. Quant à cette opposition de l'être et du n'être pas, je n'entends par là rien autre chose que le vrai et la négation du vrai, le corps et la négation du corps, ainsi que d'autres exemples que je pourrais ajouter à ceux-ci. Si nous jugeons d'une manière absolue, une chose vaut toujours mieux que sa négation; un sage, par exemple, vaut mieux qu'un non sage, en d'autres termes, un sage est préférable à celui qui ne l'est pas. Car, quoiqu'un juste qui n'est pas sage, paraisse meilleur qu'un sage qui n'est pas juste, cependant, celui qui n'est pas sage, n'est pas, en général, meilleur que celui qui est sage; car le premier est inférieur au second en tant qu'il n'est pas sage, parce que tout homme qui n'est pas sage serait meilleur s'il l'était. C'est de cette sorte que le vrai est absolument meilleur que ce qui n'est pas lui ou le non vrai; le juste meilleur que le non juste, le vivre que le non vivre; mais si nous apprécions les cas particuliers, il peut se faire que l'absence d'une chose soit, dans quelque circonstance, meilleure que sa présence; l'absence de l'or, par exemple, meilleure que l'or; ne vaut il pas mieux, en effet, pour

l'homme n'être point or que d'être or, quoiqu'il y ait des objets, le plomb entre autres, auxquels il serait meilleur d'être or que de ne l'être pas. Car, comme l'homme et le plomb ne sont point or, l'homme est autant supérieur à l'or, qu'il serait d'une nature inférieure s'il était or, et le plomb est autant au-dessous de l'or, qu'il serait plus précieux s'il était or. De ce que la nature suprême peut être conçue non suprême, de manière à ce que le suprême ne soit pas absolument meilleur que le non suprême, et que le non suprême ne soit pas, pour quelque être particulier, meilleur que le suprême; il est facile de voir qu'il y a beaucoup de rapports qui ne sont point contenus dans cette alternative. Je laisse de côté la question de savoir si elle en renferme quelques-uns; il suffit pour mon dessein, de se rappeler qu'aucun ne désigne la substance simple de la nature suprême. Puis donc qu'en tout être qui n'est pas elle, si nous considérons les choses l'une après l'autre, être ce qu'il est, est meilleur que ne pas l'être, ou ne pas être est, dans quelque cas particulier, meilleur que d'être; comme nous ne pouvons penser que la substance de la nature suprême soit telle, qu'il puisse, en certain cas, être meilleur qu'elle ne soit pas; il est nécessaire que son existence soit sans exception meilleure que sa non existence. Elle est en effet la seule substance au-dessus de laquelle ne se place rien, ab-

solument, de meilleur qu'elle, meilleure elle-même que tout ce qui n'est pas ce qu'elle est. Elle n'est donc point corps, ou rien de ce que les sens corporels perçoivent : il y a quelque chose, en effet, qui n'est pas ce qu'ils sont, et qui est meilleur qu'eux. Car l'ame raisonnable dont l'essence, la qualité et la grandeur ne peuvent être saisies par les sens corporels, est autant au-dessus de tous les objets soumis aux sens corporels, qu'elle leur serait inférieure si elle était quelqu'un de ces objets. On ne doit donc d'aucune manière, jamais dire que l'essence suprême soit une des choses au-dessus desquelles est quelque chose qui n'est pas elles ; et, comme la raison l'enseigne, elle doit être comme l'être au-dessous duquel se placent toutes les choses qui ne sont pas lui. Il est donc nécessaire qu'elle soit vivante, sage, puissante, toute-puissante, vraie, juste, heureuse, éternelle, et qu'elle ait toute autre qualité semblable, absolument meilleure que ce qui n'est pas elle. Pourquoi donc demander plus longtemps ce qu'est cette nature suprême, quand on a vu et ce qu'elle est, et ce qu'elle n'est pas entre toutes choses ?



CHAPITRE XVI.

Que pour elle être juste et être la justice est une même chose, et qu'il en est ainsi de tous ses attributs analogues. Enfin, que rien de tout cela n'exprime ses qualités, sa mesure; mais son essence.

SOMMAIRE.

La nature suprême est ce qu'elle est, non par autre chose, mais par elle-même. — Elle est juste par la justice; cette nature suprême est donc sa propre justice; et lorsqu'on dit qu'elle est juste par la justice, on entend qu'elle est juste par elle-même. — Si l'on cherche ensuite ce qu'est cette nature suprême, que peut-on répondre de mieux qu'en disant qu'elle est la justice? — Il n'est donc pas exact de dire de la nature suprême qu'elle possède la justice, mais qu'elle est la justice; et lorsqu'on dit qu'elle est la justice, ce n'est point un de ses attributs que l'on énonce, mais son essence que l'on exprime; et c'est comme si l'on disait qu'elle est la justice même.—C'est dans ce sens qu'il faut admettre tout les autres attributs que l'on reconnaît dans Dieu. — Au reste, quel que soit le bien qui constitue la nature suprême, elle est ce bien au plus haut degré; elle est donc la suprême essence, la suprême raison, la suprême justice, etc...., ce qui n'est au-

tre chose que l'Etre souverain, souverainement vivant, souverainement raisonnable, souverainement juste, etc...

Mais peut-être lorsqu'on dit de cette nature suprême qu'elle est juste, grande ou autre chose semblable, on n'énonce pas ce qu'elle est, mais plutôt quelle elle est, et combien grande elle est. Ces locutions expriment en effet la qualité et la quantité. Car tout ce qui est juste est juste par la justice, et ainsi des autres propriétés. Ce n'est donc que par la participation à cette vertu, c'est-à-dire à la justice, que la substance souverainement bonne est dite juste. Que s'il en est ainsi, elle est juste par un autre et non par elle-même. Or, cette conclusion est contraire à une vérité déjà établie, savoir : que cette nature est bonne, grande, existante, tout ce qu'elle est enfin, par elle-même, et non par un autre. Si donc elle n'est juste que par la justice ; et si d'ailleurs elle ne peut être juste que par elle-même, qu'y a-t-il de plus évident et de plus nécessaire que d'en conclure que cette nature est la justice elle-même ? Ainsi donc, lorsqu'on dit qu'elle est juste par la justice, c'est comme si l'on disait qu'elle est juste par elle-même ; et lorsqu'on dit qu'elle est juste par elle-même, c'est comme si l'on disait qu'elle est juste par la justice. C'est pourquoi, si l'on demande ce

qu'est cette nature suprême dont nous parlons, quelle réponse plus vraie peut-on faire, que celle-ci : c'est la justice? Il faut donc examiner dans quel sens cette nature, qui est en soi la justice elle-même, est appelée juste. Car, comme un homme ne peut être la justice, mais qu'il peut avoir la justice, un homme juste ne veut pas dire un homme qui est la justice, mais un homme qui possède la justice; et comme il n'est pas exact de dire de la nature suprême, qu'elle a en elle la justice, mais bien qu'elle est la justice; lorsqu'on dit qu'elle est juste, on veut dire qu'elle est, non qu'elle possède la justice. C'est pourquoi, si lorsqu'on dit que cette nature est la justice substantielle, on ne dit pas de quelle manière elle est, mais ce qu'elle est, il suit que lorsqu'on dit qu'elle est juste, c'est son essence et non sa qualité qu'on exprime. De plus, puisque dire de l'essence suprême qu'elle est juste et dire qu'elle est la justice sont une même chose, puisque les expressions de justice et de justice substantielle présentent le même sens, on affirme la même vérité, soit que l'on dise qu'elle est la justice, soit que l'on dise qu'elle est juste. Lors donc que l'on demande ce qu'elle est, il est également exact de répondre : elle est juste et elle est la justice. Ce que cet exemple démontre par rapport à la justice, la raison contraint notre intelligence à l'admettre de toute autre qualité qui peut être attribuée à la nature su-

prême. Ainsi, tout ce que l'on dit d'elle de cette manière exprime, non quelle elle est, non combien grande elle est, mais ce qu'elle est. Il est clair d'ailleurs, que tout ce qu'elle est de bien, elle l'est au suprême degré. Elle est donc la suprême essence, la vie suprême, la suprême raison, le salut suprême, la suprême justice, sagesse, vérité, bonté, grandeur, beauté, immortalité, incorruptibilité, immutabilité, félicité, éternité, puissance, unité, ce qui n'est autre que d'affirmer qu'elle est l'être souverainement étant, souverainement vivant, et de même en tout point.

CHAPITRE XVII.

Que la nature suprême est tellement simple, que tout ce qui peut être dit de son essence, est en elle une seule et même chose, et que rien ne peut lui être attribué substantiellement qui ne se rapporte à son essence.

SOMMAIRE.

Tout composé a besoin des éléments qui le composent. Il leur doit ce qu'il est, et par eux il est tout ce qu'il est. — Quant aux éléments, ils ne sont pas ce qu'ils sont par le composé, celui-ci ne leur est donc pas supérieur. — On ne peut, sans une sorte de sacrilége, en dire autant de la nature suprême ; elle n'est donc pas composée ; et, comme elle est à la fois un grand nombre de biens, tels que la vie, la raison, la bonté, la justice et toutes les vertus que l'on attribue à Dieu ; il est nécessaire qu'en elle ces biens ne soient pas plusieurs, mais un. — Une seule quelconque de ces vertus est donc la même que les autres, considérées soit toutes ensemble, soit chacune en particulier. — Et comme la nature suprême est tout entière saisie par une seule considération dans un seul ensemble, parce qu'elle est substantiellement ce qu'elle est, on ne dit rien d'elle en tant que l'on s'arrête à ses qualités ou à sa grandeur, mais en tant que l'on considère son essence.

Si cette nature suprême est un grand nombre de biens à la fois, est-elle donc composée de tous

ces biens, ou plutôt n'est-elle pas un seul bien exprimé sous tant de noms divers? Tout composé a besoin, pour être, des éléments qui le composent; il leur doit ce qu'il est, parce que ce qu'il est, il l'est par ces éléments, et ces éléments ne sont point par lui; c'est pourquoi il ne leur est nullement supérieur [1]. Si donc cette nature est composée de plusieurs biens, elle doit subir toutes les conditions des composés; mais les vérités nécessaires exposées plus haut [2] détruisent et renversent cette assertion en quelque sorte sacrilége, et en montrent la fausseté. Puis donc que cette nature n'est composée d'aucune manière, et que cependant elle est, de toute façon, à elle seule, tant de biens à la fois, il est nécessaire que ces biens ne soient pas plusieurs, mais un. Chacune de ces qualités est donc la même que toutes les autres, considérées, soit dans leur ensemble, soit séparément; de sorte que, lorsque l'on dit justice ou essence, on exprime la même chose que l'on désignerait en nommant les autres qualités, soit toutes ensemble, soit chacune en particulier. C'est pourquoi, de même que tout ce que l'on

[1] En considérant les œuvres de l'homme, on pourrait dire qu'elles sont souvent supérieures aux éléments qui les composent. Mais il ne faut pas oublier que la pensée humaine étant l'élément composant, ce qu'elle a produit lui est nécessairement inférieur.

[2] Principalement dans le chap. VI.

peut dire substantiellement de la nature suprême, est un ; de même, elle est ce qu'elle est essentiellement, sous un seul point de vue et d'une seule manière. Lorsqu'on dit d'un homme qu'il est corps, qu'il est raisonnable, qu'il est homme, ces attributions diverses ne lui sont pas données sous un seul point de vue et un seul rapport, mais il est corps par une attribution de sa nature, raisonnable par une autre, et chacune d'elles en particulier n'est pas cet ensemble que l'on appelle homme. Mais l'essence suprême n'est pas, sous un rapport, différente de ce qu'elle est sous un autre ; car ce qu'elle est dans son essence, de quelque manière, elle l'est dans la totalité de son être. Rien donc n'est dit véritablement de son essence qui doive s'entendre comme exprimant quelle et combien grande elle est, mais comme exprimant ce qu'elle est. Car tout ce qui, dans un être, appartient à la qualité ou à la mesure, est en lui autre chose que son essence ; et c'est par-là qu'il n'est pas simple, mais composé.

CHAPITRE XVIII.

Que l'essence suprême est sans commencement et sans fin.

SOMMAIRE.

Si la substance suprême a un commencement, elle l'a reçu d'elle, d'un autre, ou de rien. — Elle ne l'a ni d'un autre, ni de rien, puisqu'il a été démontré qu'elle n'a reçu l'être ni d'un autre, ni de rien. — Elle n'a pas non plus reçu son commencement d'elle ou par elle; elle est d'elle et par elle de manière qu'il n'y ait pas deux essences dont l'une soit d'elle-même et par elle-même, et l'autre de celle-ci et par celle-ci : auquel cas elle ne serait pas par elle-même, mais par une autre. La nature suprême n'a donc point commencé ni d'elle-même ni par elle-même. — Elle n'aura pas non plus de fin. Car si elle doit avoir une fin : 1.° elle n'est pas la vie suprême, c'est-à-dire la vie immortelle et incorruptible; 2.° ou elle périra volontairement, ou involontairement : elle ne le peut volontairement, car un bien n'est pas bon d'une manière absolue, quand il peut vouloir que le souverain bien périsse; si elle périt malgré sa volonté, elle n'est pas la puissance suprême; 3.° elle ne serait pas éternelle; 4.° on ne peut penser que la vérité ait un commencement et une fin; car il a toujours été vrai qu'il y aurait quelque chose dans l'avenir, et il le sera toujours qu'il y a eu quelque chose dans le passé.

Depuis quand cette nature, simple par excellence, créatrice et soutien de toutes choses, est-

elle? Jusqu'à quand sera-t-elle? N'est-il pas vrai plutôt qu'elle n'est pas partie d'un point de la durée pour aboutir à un autre; en un mot qu'elle n'a ni commencement ni fin? Si elle a un commencement, elle l'a ou d'elle ou par elle, ou d'un autre ou par un autre, ou de rien ou par rien. Mais il est certain, d'après une vérité déjà démontrée, qu'elle ne peut être d'aucune façon ni de rien ni par rien, ni par un autre ni d'un autre. Elle n'a donc d'aucune manière reçu son commencement par autre chose ou d'autre chose qu'elle, par rien ou de rien. Elle ne peut pas non plus avoir reçu son commencement d'elle-même ou par elle-même, quoiqu'elle existe d'elle-même et par elle-même. Car elle est d'elle-même et par elle-même, de manière qu'il n'y ait pas deux essences, dont l'une est par elle-même et d'elle-même, l'autre de celle-ci et par celle-ci. Mais tout ce qui commence à être de quelque chose ou par quelque chose, n'est pas absolument le même que ce de quoi et par quoi il commence d'être. La nature suprême n'a donc pas commencé d'elle et par elle. Puis donc qu'elle n'a reçu son commencement ni d'elle, ni par elle, ni d'autre chose ni par autre chose, ni de rien, ni par rien, elle n'a pas de commencement. Elle n'aura pas non plus de fin. Si en effet elle doit avoir une fin, elle n'est ni souverainement immortelle, ni souverainement incorruptible ; mais on ne saurait douter

qu'elle ne soit souverainement immortelle et incorruptible, elle n'aura donc point de fin. De plus : si elle doit finir, elle finira par sa volonté ou contre sa volonté. Certes, ce qui peut vouloir la destruction du souverain bien, n'est pas le bien absolu ; or, cette nature suprême est le bien véritable et sans mélange. Aussi, comme elle est, sans que l'on puisse en douter, le souverain bien, elle ne périra pas d'elle-même. Si au contraire elle périt contre sa volonté, elle n'est pas souverainement puissante, toute-puissante ; mais la raison nous force à croire qu'elle est souverainement puissante, toute-puissante. Elle ne périra donc pas volontairement. Si donc la nature suprême ne peut finir ni le voulant, ni malgré elle, elle n'aura pas de fin. De plus, si cette nature suprême a une fin et un commencement, elle n'est plus l'éternité véritable. Or, il a été invinciblement démontré plus haut qu'elle était l'éternité [1]. Maintenant que celui qui peut le faire, se représente par la pensée, quand elle a commencé, ou à quelle époque de la durée ceci n'a pas été vrai, savoir : qu'il y aurait quelque chose dans l'avenir, ou quand elle finira, et à quelle époque ceci ne sera point vrai, savoir : qu'il y a eu quelque chose dans le passé. Que si ces deux négations extrêmes ne peuvent être admises, et si ces affirmations, au con-

[1] Chap. XV et XVI.

traire [1], vraies toutes deux, ne peuvent être vraies sans la vérité, il est impossible même de penser que la vérité ait un commencement ou une fin. D'ailleurs, si la vérité a eu un commencement ou doit avoir une fin, avant qu'elle commençât d'être, il était vrai que la vérité n'était pas, et lorsqu'elle aura cessé d'exister, il sera vrai qu'il n'y a plus de vérité. Or, le vrai ne peut être sans la vérité ; la vérité aurait donc été avant la vérité, et la vérité serait donc encore après que la vérité ne serait plus ; conclusion absurde et contradictoire. Soit donc que l'on dise que la vérité a un commencement et une fin, soit que l'on comprenne qu'elle n'a ni l'un ni l'autre, elle ne peut être limitée ni par un commencement ni par une fin. La même conséquence s'applique à la nature suprême puisqu'elle est aussi la suprême vérité.

[1] C'est-à-dire : il y aura quelque chose dans l'avenir, et il y a eu quelque chose dans le passé.

CHAPITRE XIX.

Comment rien n'a été avant et rien ne sera après.

SOMMAIRE.

Le sens de cet énoncé : rien n'était avant la suprême essence est double : 1.° avant que l'essence suprême reçût l'être, quelque chose fut, puisque *rien* était; 2.° avant l'essence suprême, il n'y avait pas quelque chose. Au premier sens il est faux; au second il est vrai ; cette alternative se présente aussi lorsque l'on dit : après l'essence suprême rien ne sera plus.

Mais difficulté nouvelle ! Rien [1] se représente une seconde fois, et tout ce que jusqu'à présent nous avons établi à l'aide de la raison par les témoigna-

[1] Pour l'intelligence de ce qui suit, il est important de ne pas oublier la manière dont l'auteur réalise en quelque sorte *rien*, et en fait un substantif afin de rendre son raisonnement plus clair. Le lecteur remarquera que, dans deux endroits du sommaire, nous avons supprimé la négation qui, grammaticalement, doit précéder le verbe qui suit le mot rien. Nous avons dû le faire puisque, par extraordinaire, *rien*, dans ce cas, est un substantif affirmatif. On trouvera la même omission par la même raison dans le corps du chapitre.

ges réunis de la vérité et de la nécessité, cette même raison affirme que tout cela n'est rien. Car si ce que nous avons éclairci plus haut, l'a été avec le solide appui de la vérité nécessaire, il n'y a pas eu quelque chose avant l'essence suprême, et il n'y aura pas quelque chose après elle. C'est pourquoi rien a été avant, et rien sera après elle; car il faut que quelque chose ou rien l'ait précédé et la suive. Or, celui qui dit que rien a été avant et que rien sera après elle, semble dire : qu'il y eut un temps avant elle, où rien était, et qu'il y en aura un après elle, où rien sera. Quand donc rien était, elle n'était pas, et rien sera quand elle ne sera plus. Comment donc n'a-t-elle point commencé de rien, ou comment ne se terminera-t-elle pas dans rien, puisqu'elle n'était pas encore lorsque rien était, et qu'elle ne sera plus lorsque rien sera encore? Pourquoi donc avons-nous élevé cet édifice d'arguments, s'il s'écroule si facilement devant Rien? Car si l'on établit que l'essence suprême ait succédé à un néant qui l'a précédé, et doive se résoudre dans un néant qui lui succède, tout ce que la vérité a édifié tout-à-l'heure est nécessairement détruit par les vaines attaques de ce néant; de sorte qu'il vaut mieux lutter contre ce néant, de peur qu'il ne renverse tant de choses élevées par une raison nécessaire; et que le souverain bien, cherché par nous et trouvé à la lumière de la vérité, ne nous

échappe pour le néant. Affirmons donc, s'il est possible, que rien n'a été avant la suprême essence, et que rien ne sera après elle ; plutôt que de croire que, comme le néant trouve une place avant et après elle, elle ne se résolve par lui dans lui-même [1], lui que, par sa propre force, elle a fait passer à l'être. Lorsque l'on dit que rien n'a été avant l'essence suprême, on peut l'entendre de deux manières. La première qu'avant que la suprême essence fût, il y eut un temps où rien n'était. L'autre, qu'avant la suprême essence, il n'y avait pas quelque chose, comme si je disais : rien ne m'a appris à voler, et que je m'exprimasse ainsi : le rien lui-même, c'est-à-dire l'absence de toute chose, m'a appris à voler ; ou : ce n'est pas quelque chose qui m'a appris à voler. Le premier sens est faux, le second vrai. C'est en adoptant le premier sens que l'on arrive à l'inconséquence dont nous venons de parler, et d'ailleurs, une multitude de raisons en démontrent la fausseté. Quant à l'autre, qui s'accorde parfaitement avec ce qui a été établi plus haut, il est démontré vrai par cet accord même, et par l'enchaînement dont il fait partie. C'est pourquoi, lorsque l'on dit que

[1] La concision subtile de cette phrase veut dire qu'il faut prendre garde que l'argument tiré de l'existence du néant ne démontre que l'essence suprême doit un jour se résoudre en lui. *Voy.* la note à la fin du chapitre.

rien n'a été avant l'essence suprême, il faut l'interpréter dans le second sens. Il ne faut donc pas l'entendre dans ce sens, qu'il y a eu un temps où elle n'était pas et où rien était; mais, dans celui-ci, qu'avant elle, il n'y avait pas quelque chose. La même différence de sens se rencontre lorsqu'on dit qu'il n'y aura rien après elle. Si donc l'on saisit exactement l'explication que nous venons de donner du mot *rien*, on conclura avec vérité que, si ni quelque chose, ni rien n'ont précédé ou ne doivent suivre l'essence suprême, rien n'a été avant ou ne sera après elle. De sorte que les vains assauts du néant n'ont point ébranlé jusqu'à ce moment les principes que nous avons déjà établis [1].

[1] Il est évident qu'ici Anselme a porté jusqu'à l'extrême scrupule le soin avec lequel il s'était engagé à réfuter jusqu'aux objections même sans importance. Il a été entraîné à des subtilités familières à son époque, et qui d'ailleurs devenaient nécessaires dans la position qu'il avait prise. Ces deux circonstances devront faire excuser ce qu'il y a de forcé dans l'espèce de réalité qu'il donne à *rien*. Il y a là, sans doute, une sorte de jeu de mots, d'abus de termes; mais il faut remarquer, malgré cela, que la rigueur logique n'y manque pas, et qu'il en résulte toujours, avec une clarté de plus en plus grande, ce que se proposait l'auteur, la démonstration de la nécessité absolue du principe suprême. Nous passons du reste condamnation sur l'espèce d'enflure que l'on remarque dans le style de ce chapitre et qui, cependant, est rare dans les écrits d'Anselme.

CHAPITRE XX.

Que la substance suprême est en tout lieu et en tout temps.

SOMMAIRE.

L'ESSENCE créatrice est partout et toujours : 1.° parce que jamais elle n'a commencé ou ne cessera d'être ; 2.° parce que la nature suprême est ou toujours et partout, ou en quelque temps et en quelque lieu, ou nulle part et jamais. Mais il est contradictoire : 1.° que ce qui est suprême et parfaitement vrai, ne soit nulle part et jamais ; 2.° que quelque bien ou quelque chose soit sans une essence créatrice, sans laquelle il ne saurait rien y avoir nulle part ni jamais. — Enfin, parce qu'elle n'est pas d'une manière déterminée en quelque lieu ou en quelque temps, car, où elle n'est pas, il n'y a nulle essence ; et parce qu'elle n'est pas non plus dans un lieu et un moment précis, par elle-même, tandis qu'elle serait partout ailleurs dans le temps et l'espace par sa puissance, puisque sa puissance est son essence. Il suit donc qu'elle est partout et toujours.

QUOIQUE nous ayons déjà établi que cette nature créatrice pénètre tout, qu'elle est en tous lieux et dans toutes choses; quoique, de ce qu'elle n'a point commencé, de ce qu'elle ne doit pas

finir, il suive qu'elle a toujours été, qu'elle est et sera toujours; cependant le plus léger murmure de la moindre contradiction me force à chercher, avec plus de soin encore, où et quand elle est. Je dis donc que l'essence suprême, ou est toujours et partout, ou seulement en quelque lieu et en quelque temps, ou enfin nulle part et jamais; ce que j'exprime encore en disant qu'elle est en tout lieu et en tout temps, ou dans un lieu et un moment déterminés, ou enfin en aucun lieu et en aucun moment. Mais qu'y a-t-il de plus contradictoire que d'avancer que ce qui est l'être et la vérité suprêmes ne soit nulle part et jamais? Il est donc faux qu'elle ne soit nulle part et jamais. De plus, puisqu'aucun bien, puisque même aucune chose n'est sans elle, si elle n'est nulle part ni jamais, aucun bien n'est nulle part ni jamais, aucune chose n'est nulle part ni jamais. Il n'est pas nécessaire de dire combien cela est faux; il est donc faux aussi que l'essence suprême ne soit nulle part ou jamais; elle est donc, ou dans un lieu et dans un temps déterminés, ou partout et toujours. Mais si elle est dans un lieu et dans un temps déterminés, là seulement où elle est et quand elle est, il peut y avoir quelque chose; tandis que là où elle n'est pas, et quand elle n'est pas, il n'y a absolument aucune essence, parce que, sans elle, il n'y a rien; il suivrait donc de ceci, qu'il y a un lieu et un temps où et pendant

lequel il n'y a rien ; or, puisque cette conclusion est fausse, car le lieu et le temps sont quelque chose, la nature suprême ne peut être circonscrite dans quelque lieu et dans quelque temps. Que si l'on ajoute qu'elle est par elle-même dans quelque lieu et dans quelque temps déterminés, et par sa puissance partout où il y a quelque chose ; ceci n'est pas vrai, car il est clair que sa puissance n'étant autre chose qu'elle, sa puissance n'est jamais où elle n'est point elle-même. Puis donc qu'elle n'est dans aucun lieu ni dans aucun temps déterminés, il est nécessaire qu'elle soit partout et toujours, c'est-à-dire en tout temps et en tout lieu.

CHAPITRE XXI.

Que la substance suprême n'est dans aucun temps ou dans aucun lieu.

SOMMAIRE.

Il est tout-à-fait étranger à la nature suprême d'avoir des parties qui la composent, ou d'être divisible. — Elle n'est donc pas tout entière en tous lieux et en tout temps, de manière que l'on puisse supposer qu'elle est par parties dans chaque lieu et dans chaque moment. — Méthode pour chercher si elle est tout entière dans chaque lieu et dans chaque moment; — si elle est tout entière dans chaque lieu, son essence totale à la fois et particulière[1] est dans chaque lieu. Car ce qui est tout entier dans un lieu n'est, dans aucune de ses parties, hors de ce lieu; — mais ce dont il n'y a aucune partie hors de ce lieu, il n'y en a aucune, aussi en même temps, dans un autre lieu. Un tout ne peut donc être à la fois le même tout en divers lieux. Il y a donc des touts particuliers dans chaque lieu. — Si donc la nature suprême est tout entière à la fois dans chaque lieu, il y a autant de natures suprêmes qu'il y a de lieux. — Elle n'est donc pas

[1] Nous traduisons de cette manière l'expression singulière et contradictoire, *singulæ totæ,* en parlant de l'essence divine. Lorsque le traducteur rencontre quelques-unes de ces expressions bizarres, créées ou combinées dans un but particulier, et dans lesquelles le sens primitif et réel des mots est altéré, il doit pouvoir employer un équivalent, plutôt que de s'en tenir à une traduction littérale, le plus souvent infidèle ou même impossible.

tout entière à la fois en tous lieux. — Elle n'est pas non plus tout entière dans tous les temps, car tous les temps ne sont pas à la fois; et elle n'est pas en particulier tout entière dans chacun d'eux, car son éternité qui est sa propre essence aurait des parties, le présent, le passé, le futur. — Elle n'est donc d'aucune manière en tout lieu et en tout temps; mais comme rien ne peut être quelque part et dans quelque temps sans elle, il est nécessaire qu'elle soit partout et toujours.

S'il en est ainsi, ou elle est tout entière dans le lieu et le temps, ou seulement une partie d'elle-même s'y trouve, de manière que l'autre soit hors du lieu et du temps; si elle est en partie dans tout lieu et en tout temps, et en partie dehors, elle a des parties, ce qui est faux. Elle n'est donc pas en partie, partout et toujours. Mais comment est-elle tout entière, partout et toujours? On peut le comprendre de deux manières : ou elle est tout entière en tout temps et en tout lieu; et par parties dans chaque être individuel, ou elle est tout entière même dans chaque objet particulier. Mais, si elle est par parties dans chaque chose, elle est composée et divisible, ce que nous avons déjà démontré être contraire à la nature suprême. Elle n'est donc pas tout entière en tout lieu et en tout temps de manière à être en partie seulement dans chaque être individuel. Il nous reste à éclaircir l'autre point, savoir : de quelle manière la nature suprême est tout entière, dans tous et dans chacun

des lieux et des temps. Cela sans aucun doute ne saurait être, qu'elle n'y fût en même temps, ou à des époques différentes. Mais, comme le lieu et le temps, qui ont pu être, jusqu'à ce point de notre travail, l'objet d'une recherche unique, se séparent ici et s'ouvrent, en quelque sorte, des voies différentes; nous devons en poursuivre l'examen par des voies également diverses. Voyons d'abord si la nature suprême peut être tout entière dans chaque lieu, en même temps, ou en des temps divers. Nous tenterons ensuite de résoudre la même question par rapport au temps. Si elle est tout entière dans chaque lieu en même temps, elle est tout entière autant de fois distinctes qu'il y a de lieux [1]. Car, de même qu'un lieu est distinct d'un autre; de manière qu'il y en ait plusieurs, de même ce qui est tout entier dans un lieu, est distinct de ce qui est tout entier en même temps dans un autre, de sorte qu'il s'opère ainsi des totalités individuelles séparées. Ce qui est tout entier dans un même lieu, n'a en effet aucune de ses parties hors de ce même lieu. Mais, ce dont il n'est aucune partie qui ne soit dans quelque lieu, il n'en est aucune qui soit en même temps hors du même lieu. Ce qui est tout entier dans un lieu déterminé, n'a donc rien en même temps hors de

[1] Ici se retrouve l'expression *singulæ totæ*, sur laquelle nous nous sommes suffisamment expliqués dans la note sur le sommaire.

ce lieu. Mais ce dont aucune partie n'existe hors d'un lieu quelconque, il n'en est aucune en même temps dans un autre lieu. C'est pourquoi ce qui est tout entier dans un lieu quelconque, ne saurait avoir dans le même temps aucune de ses parties dans un autre lieu. Comment donc pourrait être à la fois tout entier dans un lieu, ce qui est déjà tout entier dans un autre, puisque aucune de ses parties ne peut être dans un autre lieu? Ainsi, puisqu'un seul tout ne peut être à la fois tout entier en divers lieux, il suit que dans chaque lieu sont des touts distincts, s'il y a dans chaque lieu quelque chose qui y soit tout entier. C'est pourquoi, si la nature suprême est tout entière en même temps dans tous et chaque lieu, autant il y a de lieux particuliers, autant il y a de natures suprêmes, ce que la raison ne permet pas d'admettre. Elle n'est donc pas tout entière en même temps dans chaque lieu. Mais, si elle est tout entière en des temps divers dans chaque lieu, quand elle est dans l'un, il n'y a dans les autres ni bonté ni essence, puisque rien, absolument rien n'existe sans elle. L'absurdité de cette conséquence est démontrée par la supposition même, car les lieux ne sont pas rien mais sont quelque chose. La nature suprême n'est donc pas tout entière dans chaque lieu en des temps divers. Que si, ni dans le même temps, ni dans des temps divers, elle n'est tout entière dans chaque lieu, il

est clair qu'elle n'est, d'aucune manière, tout entière dans tous et chaque lieu. Il faut rechercher maintenant si cette nature suprême est tout entière dans chaque temps, ou à la fois, ou distinctement par chaque temps. Mais comment un être peut-il se trouver tout entier dans chaque temps à la fois, si ces temps n'ont pas une existence simultanée? Si elle est tout entière dans chaque temps, mais séparée et d'une manière distincte, comme un homme qui peut être tout entier hier, tout entier aujourd'hui, tout entier demain, on peut dire avec exactitude qu'elle a été, qu'elle est, qu'elle sera. Ainsi, l'âge [1] de cette nature suprême, qui n'est autre chose que son éternité, n'est pas tout entier à la fois; il est, au contraire, divisé en portions de temps qui se succèdent; mais son éternité n'est rien autre chose qu'elle-même. La suprême essence sera donc divisée en parties multiples, selon les époques distinctes du temps. Car, si son âge est constitué par le cours du temps, elle a comme lui un présent, un passé et un futur. Or, que peut être son âge ou la durée de son existence, si ce n'est son éternité? Comme donc son éternité n'est autre chose que son essence; ainsi que le prouvent incontestablement [2] les raisons exposées plus haut; si son éternité a un passé,

[1] Nous avons traduit par âge le mot latin *ætas* qui, indépendamment d'âge, exprime encore une vie, un laps de temps.

[2] Chap. XVI et XVII.

un présent et un futur, il suit que son essence a un passé, un présent et un futur. Mais, ce qui est passé n'est ni présent ni futur; ce qui est présent n'est ni passé ni futur; ce qui est futur n'est ni présent ni passé. Comment donc subsistera le principe dont la nécessité a été clairement démontrée plus haut, savoir : que cette nature suprême n'est point composée, qu'elle est souverainement simple et souverainement immuable; si elle est différente dans des temps divers, si elle a des parties qui se succèdent dans la durée; ou plutôt si les principes démontrés sont vrais, mieux encore, puisqu'ils sont vrais et clairs, comment ces conséquences sont-elles possibles? L'essence créatrice, son âge ou son éternité, n'admet donc point de passé ou de futur. Comment, au contraire, n'aurait-elle pas de présent si elle *est* véritablement? Tandis que, *elle a été*, signifie le passé; *elle sera*, le futur. Ainsi donc, elle n'a jamais été, elle ne sera jamais : c'est pourquoi elle n'est ni séparément, ni tout entière à la fois dans chaque partie du temps. Si donc, comme la discussion précédente l'a établi, elle n'est pas dans tous les lieux et dans tous les temps, de manière à être à la fois tout entière dans tous, et par partie dans chacun, ni de manière à être tout entière dans chacun, il est clair qu'elle n'est, d'aucune manière, tout entière en tout lieu et en tout temps. Et comme nous avons vu de même qu'elle n'est point en

tout lieu et en tout temps de manière qu'une partie soit dans tout temps et dans tout lieu, tandis qu'une autre se trouverait en dehors; il est impossible qu'elle soit partout et toujours. Car elle ne peut être conçue partout et toujours, si ce n'est ou tout entière, ou en partie. Que si elle n'est point partout et toujours, ou elle sera d'une manière déterminée dans un lieu ou dans un temps donné, ou elle ne sera dans aucun. Mais nous avons déjà fait voir qu'elle ne pouvait être d'une manière déterminée dans aucun lieu; elle n'est donc dans aucun lieu ou dans aucun temps, c'est-à-dire qu'elle n'est nulle part et jamais, car elle ne saurait être que dans tout ou dans quelque chose. Mais, d'un autre côté, comme on ne saurait douter, d'après des preuves inattaquables, non seulement qu'elle est par elle-même sans commencement et sans fin, mais encore que sans elle il n'y a rien ni dans l'espace ni dans le temps, il est nécessaire de conclure qu'elle est partout et toujours [1].

[1] L'auteur va chercher, dans le chapitre suivant, la solution de cette conclusion contradictoire.

CHAPITRE XXII.

Comment la svbstance suprême est à la fois en tout temps et en tout lieu, à la fois en aucun temps et en aucun lieu.

SOMMAIRE.

Ces conclusions contraires dans leur énonciation, et cependant nécessaires quant aux preuves que nous en avons données, s'accordent cependant si l'on admet la considération suivante : — qu'un tout ne puisse être à la fois en divers lieux et en divers temps, cela est vrai seulement des choses qui sont dans le temps et le lieu, mais qui ne dépassent point les bornes de l'espace et de la durée; car le lieu d'une chose est seulement la quantité d'espace qu'elle circonscrit et qu'elle embrasse; — et le temps de cette chose est seulement celui dont elle mesure et limite la durée. — Mais la nature suprême n'est enfermée dans aucune borne, et sa puissance, qui est sa propre essence, enveloppe tout en elle. — Aucune barrière ni de temps ni de lieu ne l'enferme donc; et comme elle ne comporte ni grandeur, ni petitesse, ni partie aucune de l'extension du temps et de l'espace, elle n'est circonscrite par aucun temps ni par aucun lieu; — cependant la nécessité exige que l'essence suprême ne manque à aucun temps et à aucun lieu, et aucune loi de l'espace et du temps ne l'empêche d'être à la fois tout entière présente en tout temps et en tout lieu. Elle est donc, elle-même et tout entière, à la fois présente à tous et à chacun des lieux et des moments. On dit donc qu'elle est dans le lieu ou dans le temps, non qu'elle y soit contenue, mais parce qu'elle y est présente.

— Il serait plus juste de dire qu'elle est avec le temps et le lieu, que dans le temps et le lieu, parce que, être dans le temps et dans le lieu s'entend sur-tout d'y être contenu. — Ainsi donc, la nature suprême est en tout temps et en tout lieu, parce qu'elle n'est absente d'aucun. Elle n'est dans aucun lieu ou aucun temps parce qu'elle n'est enfermée par aucun, et qu'elle n'est point soumise aux lois de l'espace et du temps.

Comment donc pourront s'accorder ces principes si contraires dans leur énonciation, et si nécessaires quant aux preuves que nous en avons données? La manière dont la nature suprême est dans le lieu et le temps, est peut-être telle, qu'elle soit à la fois dans chaque lieu et dans chaque temps tout entière, sans qu'elle forme plusieurs totalités, mais y étant une, seule et entière, et sans que son âge, qui n'est que la véritable éternité, soit distribué en passé, présent et futur. Car la loi du temps et de l'espace ne paraît s'étendre qu'aux choses qui sont dans le lieu et le temps, de manière qu'elles ne dépassent les bornes ni de l'un ni de l'autre. C'est pourquoi, comme en parlant des êtres de cette nature, il est vrai de dire que le même tout ne peut être à la fois dans des lieux ou des temps divers, de même cette conclusion ne s'applique pas nécessairement à ceux qui ne sont point d'une nature différente. Car on dit, ce semble, avec raison, que le lieu d'une

chose est seulement la portion d'espace qu'elle circonscrit et renferme, et que son temps est la portion de durée qu'elle mesure et limite. C'est pourquoi l'être auquel le lieu ni le temps n'impose de bornes, cet être n'a véritablement ni temps ni lieu. Car, puisque l'espace ne lui impose point un lieu, ni la durée un temps, il n'est pas déraisonnable d'affirmer qu'il n'a ni lieu ni temps. Quant à ce qui n'a ni lieu ni temps, il est certain qu'il n'est pas soumis à la loi de l'espace et du temps. Aucune loi donc de l'espace ou du temps ne peut régner, d'aucune manière, sur une nature qu'aucun lieu ou qu'aucun temps n'enferme; et, d'après un examen dirigé par la plus saine raison, comment ne pas conclure, de toute sorte de manières, que la nature suprême, créatrice de toutes choses, nécessairement libre de l'action de la loi qui les régit, étrangère à leur nature, et qui a tout fait de rien, ne saurait être arrêtée par les entraves d'aucun lieu et d'aucun temps, puisqu'au contraire sa puissance, qui n'est autre chose que son essence, enferme et contient tout ce qu'elle a créé. Comment encore ne serait-il pas d'une folle audace de dire que la vérité suprême est bornée dans son étendue par le lieu, dans sa durée par le temps, elle qui n'admet en soi aucune mesure grande ou petite empruntée au temps ou au lieu? C'est pourquoi, comme la condition du temps et du lieu veut que tout ce qui est

enfermé par eux, puisse être divisé en parties, soit dans le rapport de l'étendue pour le lieu, soit pour le temps dans le rapport de la durée ; et que, d'aucune façon, un tout ne puisse être à la fois contenu par divers lieux et par divers temps ; que, d'ailleurs, ce que ni le lieu, ni le temps ne peuvent contenir et borner, n'est, par aucune loi du temps et du lieu, forcé de subir la multiplicité des parties, ou empêché d'être tout entier à la fois en plusieurs lieux et en plusieurs temps ; puisque, répétons-nous, telle est la condition du temps et du lieu, on ne saurait douter que la substance suprême, qui n'est point bornée par les limites de l'un ou de l'autre, ne soit pas non plus soumise à la loi qui les régit. C'est pourquoi, comme une inévitable nécessité exige que la suprême essence ne manque à aucun lieu et à aucun temps, et qu'aucune condition du lieu et du temps n'empêche qu'elle soit tout entière à la fois présente [1] en tout lieu et en tout temps, il est nécessaire qu'elle soit à la fois tout entière présente en tout lieu et en tout temps, en chaque lieu et en chaque moment. Car, de ce qu'elle est présente en un lieu ou dans un moment, elle n'est pas pour cela dans la nécessité de ne pas être présente à la fois en un autre lieu et dans un

[1] Le latin porte *adesse* et *præsens esse* avec le datif. Ne pouvant dire en français *présent à un lieu*, nous avons dû chercher l'équivalent en restant correct.

autre moment. Et, parce que ce moment dans lequel elle est présente, a été, est et sera, il ne s'ensuit pas que quelque chose de son éternité ait disparu avec le moment passé, ou soit présent avec le présent, ou doive être un jour avec un futur qui n'est pas encore. Car, ce qui n'enferme point son essence dans les bornes de l'espace ou du temps, n'est pas, par la loi du temps et du lieu, nécessité à ne pas être ou à se circonscrire quelque part ou dans quelque point de la durée. Que si l'on dit quelquefois de l'essence suprême, qu'elle est dans le lieu ou le temps, quoiqu'en parlant d'elle, on emploie à cause de l'usage, des termes qui ne conviennent qu'à la nature du temps et de l'espace; on doit, toutefois, l'entendre autrement à cause de la différence réelle des choses. Ces expressions, en effet, peuvent être entendues dans deux sens différents; elles expriment : 1.° ou que les choses sont présentes dans le lieu et le temps ; 2.° ou qu'elles sont contenues par l'un et l'autre. Mais quand on parle de la suprême essence, un seul de ces sens est vrai, c'est celui qui exprime la présence, et non la condition d'être contenue. Aussi, serait-il plus exact de dire, si l'usage le permettait, qu'elle est avec le temps et l'espace, que de dire qu'elle est dans le temps et l'espace. Car, si l'on veut exprimer qu'une chose est contenue dans une autre, il est plus exact de dire qu'elle est dans, qu'avec

cette chose. C'est pourquoi on ne peut pas dire avec exactitude que la suprême essence est dans quelque lieu et dans quelque temps, parce qu'elle ne peut être contenue par rien autre chose que par elle; et cependant, on peut affirmer qu'elle est en tout temps et en tout lieu, d'une certaine manière qui lui est propre, parce que tout ce qui n'est pas elle est nécessairement soutenu par elle, sans quoi il cesserait d'être; elle est en tout lieu et en tout temps, parce qu'elle n'est absente de rien; et elle n'est dans aucun, parce qu'elle n'a ni lieu ni temps, parce qu'elle ne comporte aucune division de lieu et de temps. Elle n'est ni ici, ni là, ni quelque part ailleurs, ni alors, ni maintenant, ni un jour à venir; elle n'est pas, selon le temps présent qui s'écoule et dont nous usons, elle n'a été ni ne sera selon le temps passé ou à venir; parce que ces manières d'être appartiennent aux choses circonscrites et muables, au nombre desquelles elle n'est pas. Et cependant, on peut lui attribuer jusqu'à un certain point ces conditions, parce qu'elle est présente aux choses circonscrites et muables, de manière à paraître bornée de même par le lieu et modifiée par le temps. On voit donc clairement, autant du moins qu'il est nécessaire pour dissiper la contradiction qui nous arrêtait, de quelle manière l'essence suprême est toujours et partout, nulle part et jamais, c'est-à-dire en tout lieu et en tout temps, en aucun lieu et

en aucun temps, selon qu'on entend ces expressions en divers sens, qui tous conduisent à la même vérité.

CHAPITRE XXIII.

Comment on conçoit mieux que la substance suprême est partout qu'en tous lieux.

SOMMAIRE.

COMME ces mots *où, là,* qui expriment le lieu, sont souvent, sans qu'on puisse en blâmer l'emploi, attribués à des choses qui ne sont point des lieux, et qui ne sont pas même contenues dans une circonscription locale, par exemple, lorsque l'on dit que là où est l'intelligence dans l'ame, là est la faculté de raisonner; il est plus juste de dire que la nature supérieure est partout, c'est-à-dire en toutes choses qu'en tous lieux. Car elle n'est pas dans toutes choses, comme y étant contenue, mais comme les contenant en les pénétrant.

COMME il est certain que cette nature suprême n'est pas plus dans tous les lieux qu'elle n'est dans toutes les choses existantes; non comme y étant contenue, mais comme les contenant toutes en les pénétrant; pourquoi ne dirait-on pas qu'elle est partout, en ce sens que l'on comprenne qu'elle n'est pas seulement dans tous les lieux, mais dans tous les êtres. Ce sens, en effet, est présenté par la nature même du sujet, et s'accorde avec l'ac-

ception des mots à l'aide desquels on exprime les conditions de localité. Car il nous arrive souvent, même à propos, d'appliquer ces mots à des choses qui ne sont point des lieux, et qui même ne sont circonscrites par aucune condition locale, comme lorsque nous disons que l'intelligence est dans l'âme là où se trouve la faculté de raisonner. Car, quoique *là, où,* soient des adverbes de lieu, il ne s'ensuit pas que l'ame enferme en elle quelque chose dans une circonscription locale, ou que l'intelligence et la faculté de raisonner y soient réellement contenues. C'est pourquoi si nous ne voulons exprimer que la vérité en elle-même, il sera plus juste de dire que la suprême essence est partout, dans le sens que nous venons d'indiquer, savoir qu'elle est dans tout ce qui est, que de la concevoir seulement comme étant en tous lieux. Et parce que, comme les raisons exposées plus haut le prouvent [1], il ne peut en être autrement; il est nécessaire qu'elle soit dans tout ce qui est, de manière qu'elle soit une, la même, et tout entière en même temps en chaque chose.

[1] Chap. XIV.

CHAPITRE XXIV.

Comment l'on conçoit mieux que la substance suprême est toujours qu'en tout temps.

SOMMAIRE.

La nature suprême n'a ni commencement ni fin, ni présent, ni passé, ni futur, différences qui n'appartiennent qu'au temps; car, son éternité, qui n'est autre qu'elle-même, est immuable et indivisible. Comme donc ce mot, *toujours*, exprime plus particulièrement l'éternité, et le temps la variété, on se sert d'une expression plus en rapport avec la nature suprême, en disant qu'elle est toujours, que si l'on disait qu'elle est en tout temps. Et comme l'éternité est une vie qui n'a point de terme, qui existe à la fois tout entière dans sa perfection absolue, elle ne saurait convenir qu'à cette nature suprême, qui n'a ni commencement, ni fin, ni terme.

Il est certain que cette même substance suprême est sans commencement et sans fin, qu'elle n'a ni passé, ni futur, ni ce présent temporel [1]

[1] *Nec temporale, hoc est, labile præsens*, etc.

qui s'écoule, et duquel nous usons; parce que son âge ou son éternité, qui n'est autre chose qu'elle-même, est immuable et indivisible. Ne s'ensuit-il pas que ce mot *toujours*, qui désigne le temps dans son ensemble, employé pour parler d'elle, exprime avec plus de vérité l'éternité, qui est toujours semblable à elle-même, que les variétés du temps, toujours différent de lui-même en quelque chose. C'est pourquoi si l'on dit de cette nature suprême, qu'elle est toujours; comme pour elle, être et vivre sont une même chose, rien n'est plus facile que de comprendre cet être ou cette vie éternels, qui consistent à jouir entièrement, à la fois et au plus haut degré de perfection, d'une vie qui n'ait pas de fin; car son éternité ne peut être conçue que comme une vie sans fin, existant à la fois tout entière au plus haut degré de perfection. Comme, en effet, nous avons déjà montré plus haut que cette même substance n'est autre que sa propre vie et sa propre éternité, qu'elle n'a aucune borne, et qu'elle est à la fois tout entière dans toute sa perfection; quelle autre chose est cette éternité véritable qui convient à elle seule, qu'une vie qui n'a point de terme, qui existe à la fois tout entière, au plus haut degré de perfection? Par cela seul, il est clair que la véritable éternité ne convient qu'à cette substance, qui seule n'a point été faite, mais a tout créé; parce que nous comprenons que la véritable éter-

nité n'a ni commencement ni fin ; ce qui n'appartient à aucune des créatures, par cela seul qu'elles ont été faites de rien.

CHAPITRE XXV.

Qu'elle est immuable.

SOMMAIRE.

Certains accidents opèrent un changement; d'autres, comme les rapports, n'en amènent aucun. — La nature suprême, parce qu'elle est simple, n'est pas soumise aux accidents qui opèrent un changement. — Elle n'est donc susceptible d'aucun accident, car ce n'est qu'improprement qu'on appelle accident ce qui ne change point les choses. — La suprême essence ne peut donc changer d'aucune manière, puisqu'elle est toujours substantiellement la même, et que d'aucune façon elle n'est accidentellement diverse.

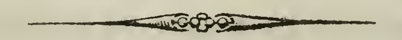
Cette essence, que nous avons démontré par plusieurs arguments être toujours la même substantiellement [1], ne peut-elle pas se modifier par quelques différences accidentelles? Non, sans doute. Car, comment pourrait-elle être souverainement immuable si, par des accidents, elle pou-

[1] Chap. XVII.

vait, je ne dis pas changer en réalité, mais seulement être conçue comme sujette au changement? D'un autre côté, demandera-t-on, comment peut-on dire qu'elle n'est pas susceptible d'accident, puisqu'il lui arrive [1] d'être à la fois et plus grande que toutes les autres natures, et différente? En quoi donc, répondrons-nous, se contredisent la propriété de recevoir des accidents, et l'immutabilité naturelle, si, de cette intervention des accidents, ne suit aucun changement dans la substance? De tous les accidents, les uns sont tels que l'on ne peut concevoir leur présence ou leur absence, sans un changement dans l'objet qu'ils affectent, comme sont les couleurs; les autres n'opèrent aucun changement dans l'objet, ni par leur présence ni par leur absence; tels sont certains rapports. On ne peut douter, par exemple, que je ne sois ni plus grand, ni plus petit, ni égal, ni semblable à l'homme quel qu'il soit, qui naîtra l'année prochaine. Cependant, lorsqu'il sera né, sans qu'il s'opère aucun changement dans mon être, je pourrai avoir avec lui tous ces rapports, je pourrai les perdre selon qu'il croîtra lui-même, ou qu'il subira divers changements. Il est donc clair que, parmi les choses que l'on nomme accidents, les unes entraînent dans l'objet qu'elles

[1] Il y a ici une sorte de jeu de mots sur *accidens* et *accidit*; le fond de la discussion, quoique subtil, n'en est pas moins juste et vrai.

affectent la possibilité de changer, les autres ne détruisent en rien son immutabilité. Comme donc la nature suprême, dans sa simplicité, n'est point sujette à des accidents qui puissent la modifier, de même, quant à l'intervention d'accidents qui ne sont point contradictoires avec son incommutabilité, il est permis de lui attribuer telle ou telle qualité, sans qu'il suive nécessairement, quant à son essence, qu'elle soit variable. De là on peut conclure qu'elle n'est susceptible d'admettre en elle aucun accident; car, comme les accidents dont la présence ou l'absence opère des changements dans les choses, sont ainsi appelés en tant que, par leur propre effet, ils atteignent la chose qu'ils changent; de même, c'est improprement que l'on nomme accidents les choses qui ne produisent pas un effet analogue. Comme donc la substance suprême est de toute manière et substantiellement toujours la même; ainsi elle n'est jamais ni d'aucune manière, différente d'elle-même, ne fût-ce qu'accidentellement. Enfin, de quelque manière que l'on entende le mot accident, il reste vrai et démontré, qu'on ne peut rien affirmer de la nature souverainement immuable, qui puisse la faire regarder comme susceptible de changement.



CHAPITRE XXVI.

En quel sens on dit qu'elle est une substance, et qu'elle est hors de toute substance, enfin qu'elle est seule tout ce qu'elle est.

SOMMAIRE.

Comme la nature suprême n'est susceptible d'aucun changement ou accident, on ne l'appelle substance qu'autant que par substance on entend essence ; mais elle est hors et au-dessus de toute substance, parce qu'elle est seule par elle-même ; c'est pourquoi elle n'a avec les créatures de commun que le nom.

Si l'on ne peut contester ce que nous avons déjà démontré de la simplicité de cette nature, comment est-elle une substance? Car si, d'un côté, toute substance est susceptible d'admettre le mélange de quelques différences et des changements d'accidents, la pureté immuable de cette nature est, d'ailleurs, nécessairement inaccessible à tout changement comme à tout mélange; comment

donc pourrons-nous dire qu'elle est une substance quelconque, à moins que par substance nous n'entendions essence, et que nous ne la concevions ainsi hors, comme au-dessus de toute substance? Car, autant l'être qui est par lui-même tout ce qu'il est, et qui a fait de rien tout ce qui est, est différent de l'être qui, sorti du néant, est ce qu'il est par la vertu d'un autre; autant la substance suprême est éloignée de ce qui n'est pas la même chose qu'elle. Et comme seule de toutes les natures, elle a reçu d'elle-même, sans le secours d'un autre, son être tout entier, comment ne serait-elle pas tout ce qu'elle est, seule et sans le partage de sa créature? Si donc on lui donne quelquefois le même nom qu'à elle, il est hors de doute qu'il doit être entendu dans un sens différent [1].

[1] Anselme attribue ici au mot de substance, appliqué ainsi à Dieu, le sens que lui donna plusieurs siècles après Spinosa. « *Si homines ad naturam substantiæ attenderent*, dit-il (*Eth.*, part. 1.re, Prop. VIII, schol. 2)...., *per substantiam intelligerent id, quod in se est*, *et per se concipitur: hoc est, id*, *cujus cognitio non indiget cognitione alterius rei.* — Si l'on étudiait attentivement ce passage de Spinosa, et d'autres encore du même philosophe, on serait peut-être moins disposé à lui attribuer le panthéisme exclusif dont son nom seul semble maintenant réveiller l'idée.

CHAPITRE XXVII.

Qu'on ne peut pas considérer cette substance comme les substances ordinaires. Que cependant elle est une substance, et un esprit individuel.

SOMMAIRE.

Toute substance est, ou universelle, c'est-à-dire commune à plusieurs êtres; ou individuelle, c'est-à-dire qu'elle entre avec d'autres en partage d'une substance universelle. — Or, la suprême nature ne se divise pas en plusieurs substances, ou ne s'unit pas à une autre qu'elle par une communauté d'essence. — On ne peut donc pas traiter d'elle comme on traite des substances ordinaires. — Cependant, parce qu'elle est souverainement, elle peut par dessus tout être appellée substance ; et parce qu'elle est plus digne, elle est esprit et non corps ; elle a son individualité parce qu'elle n'est point composée de parties, parce qu'elle ne peut être changée par des différences ou par des accidents, ni être divisée d'aucune manière.

Il est donc certain que cette substance, du partage de laquelle tout est exclu dans la nature, n'appartient pas à la classe ordinaire des substan-

ces. Car, comme toute substance est conçue ou universelle, c'est-à-dire commune à plusieurs, être homme, par exemple, est commun à tous les hommes; ou individuelle, c'est-à-dire entrant avec d'autres en partage de l'essence universelle; chaque homme, par exemple, a de commun avec les autres sa qualité d'homme; comment pourrait-on ranger la nature suprême dans la classe des autres substances, puisqu'elle ne se divise pas en plusieurs substances, et ne s'unit pas à une autre par une communauté d'essence? Cependant, comme non seulement elle existe très certainement, mais qu'elle jouit encore de l'existence au degré suprême, et comme on appelle substance l'essence de chaque être, si l'on veut s'exprimer dignement en parlant d'elle, rien assurément ne s'oppose à ce que l'on dise qu'elle est une substance; et parce que l'on ne connaît pas d'essence plus digne que l'esprit et le corps, et que, de ces deux, l'esprit est plus digne que le corps; on doit affirmer que cette substance est esprit et non corps. De plus, comme un esprit n'a point de parties, et qu'il ne peut y avoir plusieurs esprits de la nature de celui dont nous parlons, il est nécessaire que cet esprit soit individuel d'une manière absolue. Car puisque, comme il a été établi plus haut, il n'est pas composé de parties [1], et que l'on ne peut concevoir que quel-

[1] Ch. XVII.

que différence ou quelque accident puisse le changer [1], il est impossible qu'on le divise par aucun partage.

[1] Ch. XXV.



CHAPITRE XXVIII.

Que ce même esprit est purement et simplement, et qu'aucune comparaison n'est possible entre lui et les choses créées.

SOMMAIRE.

Par le fait de son immuable éternité, on ne peut dire de l'esprit suprême, qu'il a été ou sera, mais simplement qu'il est.— Pour les autres choses, comme elles sont sujettes au changement, il y a toujours quelque point en quoi elles ont été ou seront ce qu'elles ne sont pas; — leur existence peut à peine s'appeler de ce nom. — De plus, elles viennent du non être à l'être, non par elles-mêmes, mais par un autre, et elles retourneraient au néant si quelque chose qui n'est pas elles ne soutenait leur vie. —Le seul esprit suprême est donc simplement, vraiment, parfaitement et absolument; les autres choses ne sont pas ou sont à peine.— Cependant on ne peut pas dire qu'elles soient absolument rien, puisqu'elles ont été tirées du néant par celui qui seul est d'une manière absolue.

Il paraît suivre de ce qui précède, que cet esprit, dont le mode d'existence est à la fois si admirable et si singulier, existe seul, en un certain sens, tandis que toutes les autres choses, si on les lui compare, n'existent pas. Si en effet, on

porte sur lui un regard attentif, il paraîtra seul exister d'une existence simple, parfaite, absolue; les autres choses sembleront n'être qu'à peine et ne jouir guère que d'une vie empruntée. Car, parce que ce même esprit, à cause de son immuable éternité, ne peut, à l'occasion d'aucun de ses mouvements, être dit devoir être ou avoir été, mais seulement être; et que, par aucun changement, il n'est ce qu'il n'a pas été ou ce qu'il cessera d'être, ou n'est pas ce qu'il a été et ce qu'il sera, mais est une fois, en même temps et sans bornes tout ce qu'il est; parce que, dis-je, telles sont et sa nature et les conditions de son existence, seul il peut être justement dit exister d'une manière simple, absolue et parfaite. Mais, parce que toutes les autres choses, subissant des changements dans quelque partie de leur être, ont été, ou seront ce qu'elles ne sont point, sont ce qu'elles n'ont point été, et ce qu'elles cesseront d'être; comme ce qu'elles ont été n'est plus, et comme ce qu'elles seront n'est pas encore, et que leur être consiste dans un présent qui passe rapidement et qui existe à peine; enfin, puisque telle est la mutabilité de leur être; ce n'est pas sans raison qu'on leur refuse une existence parfaite, simple et absolue, et que l'on affirme qu'elles n'en ont qu'une imparfaite, et digne à peine de ce nom. De plus, comme tout ce qui n'est pas cet esprit, est passé du néant à l'être, non par soi-

même, mais par la vertu d'un autre; et comme, abandonné à soi-même, il retournerait au néant, s'il n'était soutenu par une force qui n'est pas la sienne, comment pourrait-on lui attribuer une existence simple, parfaite, absolue?... N'est-ce pas avec juste raison, au contraire, que l'on affirme qu'il existe à peine? Comme d'ailleurs l'existence de ce seul et même esprit ineffable, ne peut en aucune façon être comprise comme puisée dans le néant, ou susceptible d'éprouver quelque dommage de la part de ce qui n'est pas encore, et comme il est tout ce qu'il est, non par un autre, mais par lui seul, c'est-à-dire par ce qu'il est lui-même, ne doit-on pas admettre avec raison, qu'il est seul simple, parfait et absolu? Ce qui est simplement et sous tous les rapports seul parfait, simple et absolu, cela, certes, peut à bon droit être regardé comme seul. Et au contraire, tout ce qui, par les considérations précédentes, nous a paru ne point participer à cette existence simple, parfaite, absolue, n'existant véritablement qu'à peine, et presque semblable au néant, cela peut, non sans raison et jusqu'à un certain point, être dit ne pas être. D'après ce raisonnement, cet esprit créateur existerait seul, les choses créées ne seraient pas. Toutefois, elles ne sont pas absolument rien, puisqu'elles ont été tirées du néant par celui qui est seul d'une manière absolue.

CHAPITRE XXIX.

Que la parole de cet esprit n'est autre chose que lui-même, qu'elle lui est consubstantielle; que tous deux ne constituent pas deux esprits, mais un seul.

SOMMAIRE.

L'esprit suprême n'a rien fait si ce n'est par lui seul; tout ce qu'il a fait, il l'a fait par sa parole. — Sa parole ou son Verbe n'est donc autre chose que cet esprit lui-même. — De plus, cette parole par laquelle a été fait tout ce qui est créé, n'est point une créature, elle est avant toute créature; elle est donc l'esprit créateur. — Autre considération : cette parole est l'intelligence de l'esprit suprême. — La suprême nature étant simple, est elle-même son intelligence; elle est donc aussi sa propre parole, et sa parole lui est consubstantielle parce qu'elle-même est indivisible.

Après avoir examiné avec soin tout ce que la raison nous a enseigné des propriétés de cette nature, je crois qu'il est à propos de prendre pour sujet de méditation sa parole, par laquelle toutes choses ont été faites. En effet, comme tout ce que

nous en avons pu affirmer plus haut [1], est appuyé sur la force invincible de la raison, nous sommes amenés à soumettre à un examen rigoureux cette parole, parce qu'il est démontré qu'elle est cet esprit souverain lui-même. Car, s'il n'a rien fait que par lui-même, et si tout ce qu'il a fait de cette manière a été fait par cette parole, comment celle-ci pourrait-elle être autre que ce qu'il est lui-même? De plus, les principes que nous avons déjà exposés, prouvent sans l'expliquer, que rien n'a jamais pu, et ne peut exister excepté l'esprit créateur et la créature. Or, il est impossible que la parole de ce même esprit, soit au nombre des choses créées, puisque tout ce qui subsiste a été fait par elle, tandis qu'elle ne peut avoir reçu l'être d'elle-même. Rien, en effet, ne peut être créé par soi-même, parce que tout ce qui est créé, est postérieur au principe qui le crée, et rien n'est postérieur à soi-même. Reste donc que cette parole de l'esprit suprême, ne pouvant être une créature, ne soit point autre chose que cet esprit lui-même. Enfin, cette parole ne peut être considérée autrement que comme l'intelligence de cet esprit, intelligence à l'aide de laquelle il comprend tout. Qu'est-ce, en

[1] Voyez ci-dessus, chap. IX, X, XI, XII. Anselme rentre ici dans l'exposition du dogme de la Trinité qu'il a abandonné depuis quelques chapitres, pour traiter plus profondément de l'unité divine.

effet, pour lui, de parler quelque chose dans ce langage, si ce n'est le comprendre? Car il n'est point comme l'homme, et il ne dit jamais que ce qu'il comprend. Si donc la nature souverainement simple n'est autre que ce qu'est son intelligence, comme elle n'est autre que ce qu'est sa sagesse, il est également nécessaire qu'elle ne soit pas autre que sa parole. Mais, comme il a été déjà clairement démontré que l'esprit suprême est seulement un, et sous tous les rapports, individuel, il suit rigoureusement que sa parole lui est consubstantielle, de manière qu'ils ne sont pas deux, mais un seul esprit.

CHAPITRE XXX.

Que cette parole ne consiste pas en plusieurs paroles, mais en une seule.

SOMMAIRE.

Cette parole étant consubstantielle à la nature suprême qui est simple et une, est de même simple et une ; elle n'est donc pas composée de plusieurs paroles, mais elle est une seule parole.

Pourquoi continuerions-nous à douter de ce que nous avons laissé plus haut [1] dans le doute, savoir : cette parole consiste-t-elle en plusieurs paroles, ou en une seule? Si, en effet, elle est consubstantielle à la nature suprême, de manière qu'elles ne soient pas deux, mais une seule; comme cette nature est simple, cette parole l'est également. Elle ne consiste donc pas en plusieurs paroles, mais elle est une seule parole par laquelle tout a été fait.

[1] Chap. XII.

CHAPITRE XXXI.

Que le verbe n'est pas la ressemblance des choses, mais la vérité[1] de l'essence; que les choses faites sont une sorte d'imitation de la vérité, et quelles natures participent plus à l'être, et sont plus grandes que les autres.

SOMMAIRE.

Le Verbe par lequel toutes choses sont parlées et ont été faites, est consubstantiel à la suprême immutabilité, parce qu'il est consubstantiel à la nature suprême, qui est à elle-même sa propre immutabilité. Ce Verbe n'est donc pas la ressemblance parfaite des choses variables, qui cependant sont faites à son image. Mais comme son essence est d'une manière suprême, et seule véritablement, il est lui-même la vérité de l'existence[2], les autres ne sont rien que son imitation. — Aussi, une créature jouit-elle d'une existence d'autant supérieure, et est-elle d'autant préférable aux autres, qu'elle ressemble davantage à ce Verbe qui est d'une manière suprême, et souverainement grand. — Aussi, les natures vivantes l'emportent sur celles qui ne vivent pas; celles qui sentent sur celles qui ne sentent pas; celles

[1] Nous n'avons pas osé traduire *veritas essentiæ* par la *forme-vérité* ou la *forme vraie* de l'essence. Nous mentionnons ceci en note pour l'intelligence du lecteur.

[2] C'est-à-dire l'existence véritable, absolue.

qui sont raisonnables sur celles qui ne le sont pas. — De là il est clair aussi que les premières vivent d'une vie plus complète que les secondes ; car une nature est plus vivante quand elle est plus semblable à l'essence suprême. — Celle qui participe à un plus grand nombre de qualités, est plus semblable, ou semblable en plus de points à l'essence suprême ; et celle-là participe à plus de qualités, à qui on en peut enlever davantage, du moins par la pensée. — Or, puisque toute essence vit d'une vie d'autant plus grande et est d'autant préférable, qu'elle est plus semblable à l'essence qui vit souverainement et l'emporte sur toutes choses, il est clair que le Verbe n'est pas la ressemblance de la créature, mais la véritable essence ; dans les choses créées ne se trouve donc pas l'essence absolue, mais l'imitation de la véritable essence ; et ainsi les choses créées participent d'autant plus ou d'autant moins de la vérité, qu'elles approchent plus ou moins de ce Verbe.

Mais il s'élève ici une question qu'il n'est ni facile de traiter, ni possible de laisser dans le doute. Car toutes les paroles de cette espèce, par lesquelles nous parlons toutes choses dans notre esprit, c'est-à-dire nous les pensons, présentent les similitudes et les images des choses que nous parlons par elles ; et toute similitude ou toute image est d'autant plus ou d'autant moins vraie, qu'elle imite plus ou moins l'objet dont elle est la ressemblance. Que devons-nous donc croire du Verbe par lequel toutes choses sont parlées ou faites ? Sera-t-il ou ne sera-t-il pas la ressemblance des choses qui sont faites par lui ? S'il est, en effet, lui-même la vraie et parfaite ressem-

blance des choses variables, il n'est pas consubstantiel à la suprême immutabilité; ce qui ne saurait être admis. Si seulement il n'est pas la ressemblance parfaite, mais du moins une ressemblance quelconque des choses variables, il ne saurait être davantage le verbe absolument vrai de la vérité suprême; ce qui est absurde. Si, d'un autre côté, il n'a aucune ressemblance avec les choses variables, comment ont-elles été faites à son image? Peut-être dissiperons-nous toute ambiguïté sur ce sujet, si nous faisons remarquer que, dans un homme vivant, la vérité de l'homme y est tout entière, mais que dans un portrait, il n'y a que la similitude ou l'image de cette vérité; de même l'existence réelle est conçue dans le Verbe, dont l'essence est tellement supérieure que l'être appartient en quelque manière à elle seule; mais dans les choses qui, comparées à lui, ne sont pour ainsi dire pas, et qui, cependant, ont été faites par lui et d'après lui, on doit voir une sorte d'imitation de l'essence suprême[1]. Ainsi donc, le Verbe de la vérité suprême, qui est lui-même la suprême vérité, n'admet en lui ni aug-

[1] Cette comparaison n'atteint point le but que l'auteur se propose; il est facile de voir pourquoi. Il s'agit, dans la question que traite ce chapitre, de voir passer l'unité du Verbe divin dans la multitude des idées types que la création a réalisées; ce qui est bien différent du fait très simple, par lequel la réalité individuelle d'un homme est reproduite par l'art en une image ou en plusieurs. (Voir la note à la fin de ce chapitre.)

mentation ni diminution, en tant qu'il serait plus ou moins semblable aux créatures ; tandis qu'au contraire, ce qui est créé jouit nécessairement d'une existence d'autant plus réelle, et est d'autant supérieur aux autres, qu'il est plus semblable à celui qui existe d'une manière suprême et souverainement grande. Aussi, par-là peut-être, ou plutôt par-là certainement, toute intelligence juge que les natures vivantes de quelque manière, sont supérieures à celles qui ne vivent pas, celles qui sentent à celles qui ne sentent pas, et celles qui raisonnent à celles qui ne raisonnent pas. Car puisque la nature suprême, dans le mode d'existence qui lui est propre, non seulement est, mais vit, mais sent, mais est raisonnable ; il est clair que de toutes les choses qui sont, celle qui vit de quelque manière lui est plus semblable que celle qui ne vit point ; que celle qui connaît quelque chose par un sentiment quelconque, même par la sensibilité corporelle, lui est plus semblable que celle qui ne sent point du tout ; enfin que celle qui est raisonnable lui est plus semblable que celle qui est entièrement dépourvue de raison. Il est donc clair, par les mêmes motifs, que les natures diverses sont plus ou moins grandes les unes que les autres. Car comme une chose est plus grande par sa nature, lorsque son essence naturelle la rapproche de ce qui est au-dessus de tout, de même et par une semblable raison, une

nature est d'autant plus grande, qu'elle ressemble mieux à l'essence suprême. La même vérité peut encore être facilement démontrée de la manière suivante : si nous supposons une substance qui vit, sent et pense; si, par la pensée, nous lui ôtons d'abord la raison, ensuite le sentiment, ensuite la vie, enfin jusqu'à cette existence absolument nue, qui lui restait encore; qui ne comprend que cette substance est ainsi détruite peu à peu, et conduite de perte en perte à un anéantissement total? Or, ces qualités dont la suppression successive l'ont ainsi fait passer par une existence décroissante, si au contraire on les lui ajoute dans un ordre inverse, augmenteront de plus en plus en elle l'intensité de l'être. Il est donc clair qu'une substance vivante est plus que celle qui ne vit pas, qu'une substance sensible est plus que celle qui ne sent pas, qu'une substance raisonnable est supérieure à celle qui est privée de raison. On ne saurait donc douter que toute essence est d'autant plus grande et d'autant préférable aux autres, qu'elle est plus semblable à cette essence suprême élevée au-dessus de toutes choses. Il est donc ainsi suffisamment démontré qu'il n'y a dans le Verbe qui a fait toutes choses aucune ressemblance de ces choses, mais une essence véritable et simple; qu'au contraire, dans les choses créées, il n'y a point d'essence simple et absolue, mais à peine une imitation éloignée de

cette véritable essence. D'où il suit nécessairement que ce Verbe n'est pas plus ou moins vrai, selon sa ressemblance avec les choses créées; mais que les choses créées occupent un rang d'autant plus élevé et sont d'une essence d'autant plus digne, qu'elles approchent plus de ce Verbe [1].

1 Dans nos deux mémoires sur l'*Histoire des preuves de l'existence de Dieu*, nous avons indiqué, en passant, le rapport qui existe entre la théorie des idées et la notion de Verbe. Les considérations que l'on vient de lire présentent avec beaucoup de clarté l'un et l'autre de ces deux termes, ainsi que la différence qui les sépare et la dépendance qui les unit. Nous engageons le lecteur à consulter ce que nous en avons dit dans la partie de notre introduction où nous renvoyons à ce chapitre du *Monologium*.

CHAPITRE XXXII.

Que le souverain esprit se parle lui-même par un Verbe qui lui est coéternel.

SOMMAIRE.

1.° L'ESPRIT suprême est la suprême sagesse elle-même; la sagesse suprême se comprend elle-même souverainement et éternellement; pour elle se comprendre est la même chose que parler son essence. L'esprit suprême se parle donc lui-même éternellement, il a donc un Verbe qui lui est coéternel. 2.° Comme une ame raisonnable se comprend et comprend la sagesse suprême, l'esprit suprême qui est éternel doit à plus forte raison se comprendre éternellement. Mais s'il se comprend éternellement, il se parle éternellement; s'il se parle éternellement, son Verbe est éternellement avec lui, et quand même aucune autre essence n'existerait, il serait nécessaire que son Verbe lui fût coéternel.

MAIS puisqu'il en est ainsi, comment ce Verbe, qui est la vérité une et simple, peut-il être le Verbe des choses dont il n'est pas la ressemblance, lorsque tout Verbe à l'aide duquel toutes et chacune des choses sont parlées dans l'ame, est la ressemblance de ces mêmes choses? et s'il n'est pas le Verbe des choses qu'il a faites, comment sera-t-il certain qu'il est Verbe? Car tout Verbe

est nécessairement le Verbe de quelque chose, et, en un mot, s'il n'y avait pas de créatures, il n'y aurait point de Verbe qui les parlât. Faudra-t-il donc conclure que, s'il n'y avait rien de créé, ce Verbe qui est l'essence suprême et qui ne doit son être qu'à lui seul, ne serait pas; ou dira-t-on, peut-être, que cette essence éternelle qui est Verbe, serait, il est vrai, une essence éternelle, mais ne serait point Verbe, si rien n'avait jamais été fait par elle? Car il ne peut y avoir aucun Verbe de ce qui n'a point été, n'est pas et ne sera jamais. Mais, d'après ce raisonnement, s'il n'y avait aucune essence, excepté l'esprit suprême, il n'y aurait aucun Verbe en lui; s'il n'y avait aucun Verbe en lui, il ne parlerait rien en lui-même; s'il ne parlait rien en lui-même, comme parler quelque chose n'est dans ce sens que comprendre quelque chose, il ne comprendrait rien; s'il ne comprenait rien, il faudrait en conclure que la sagesse suprême, qui n'est autre que cet esprit, ne comprend rien; ce qui est absurde. Eh quoi? si elle ne comprenait rien, comment serait-elle la sagesse suprême? Ou s'il n'y avait rien qu'elle, que comprendrait-elle? ne pourrait-elle, en ce cas, se comprendre elle-même? Comment peut-on croire que la sagesse suprême ne se comprenne pas soi-même, lorsque l'ame raisonnable peut non seulement se connaître, mais encore avoir l'idée de la sagesse suprême, se comprendre

et la comprendre? En effet, si l'ame humaine ne pouvait avoir aucune mémoire ou aucune intelligence de cette sagesse ou d'elle-même, elle ne se distinguerait pas des créatures privées de raison, ou de toute autre qu'elle, par une méditation solitaire, comme le fait mon esprit en ce moment. Ainsi donc, cet esprit suprême, comme il est éternel, se souvient éternellement de soi, et se comprend de la même manière qu'une ame raisonnable. Que dis-je? c'est lui qui se comprend d'abord, et c'est à sa ressemblance que l'ame raisonnable se comprend à son tour de la même manière. S'il se comprend éternellement, il se parle éternellement; s'il se parle éternellement, son Verbe est éternellement avec lui. Soit donc que l'on admette qu'il n'existe rien autre chose que lui, soit que l'on admette qu'il y a beaucoup d'autres créatures, il est nécessaire que son Verbe lui soit coéternel.

CHAPITRE XXXIII.

Que l'esprit suprême se parle lui-même, et parle tout ce qu'il fait, par le Verbe qui lui est consubstantiel.

SOMMAIRE.

Le Verbe, par lequel se parle l'esprit suprême, est le même être que l'esprit suprême, comme il a été déjà démontré. Le Verbe, par lequel il parle tout ce qui a été créé, n'est pas non plus autre que cet esprit suprême, comme il a été aussi démontré. Il y a donc un Verbe consubstantiel à cet esprit, par lequel cet esprit se parle lui-même, et parle tout ce qu'il fait. — De plus, dans deux Verbes, celui par lequel se parle la sagesse suprême, peut plus réellement être appelé Verbe, parce qu'il en reproduit la parfaite ressemblance; car un Verbe est l'image d'une chose telle qu'elle se forme dans la pensée, et par-là le Verbe est d'autant plus vrai, que l'image que l'on se forme de la chose est plus fidèle. — Autre considération : l'ame raisonnable, lorsqu'elle se conçoit par la pensée, produit son image ou son Verbe, de manière qu'il ne puisse être séparé d'elle que par la pensée. Lors donc qu'elle se comprend en se parlant, la sagesse suprême engendre sa ressemblance consubstantielle à elle-même, c'est-à-dire son Verbe; — ce Verbe peut être appelé son image, sa figure, son caractère; mais le Verbe par lequel elle parle une chose créée, ne peut être regardé comme le Verbe, l'image, la figure de cette créature, car il en est l'es-

sence première. L'esprit suprême ne parle donc pas une créature, par le Verbe de cette créature, mais par le sien propre; tout ce qu'il dit, il le dit donc par son Verbe; c'est donc par un seul et même Verbe qu'il se parle lui-même et qu'il parle tout ce qu'il fait.

En méditant sur le Verbe par lequel l'Esprit créateur parle tout ce qu'il fait, j'ai trouvé le Verbe par lequel il se parle lui-même, lui qui a tout fait. Est-ce par un Verbe qu'il se parle lui-même, et par un autre Verbe qu'il parle ce qu'il fait, ou plutôt n'est-ce pas par le même qu'il se parle, et qu'il parle tout ce qu'il crée? Ce Verbe, en effet, par lequel il se parle, est nécessairement ce qu'il est lui-même, comme nous l'avons déjà démontré du Verbe par lequel il parle tout ce qu'il crée. Quand bien même il n'y aurait rien que cet esprit suprême, la raison nous forcerait d'admettre l'existence de ce Verbe par lequel il se parle lui-même; qu'y a-t-il donc de plus vrai que ce Verbe, en tant qu'il ne saurait être autre chose que cet esprit lui-même? Si par conséquent il parle et lui-même et ce qu'il crée par un Verbe qui lui est consubstantiel, il est clair que le Verbe par lequel il se parle, et celui par lequel il parle les créatures sont une même substance. Or, s'ils sont une même substance, comment pourraient-ils être deux Verbes? On dira, peut-

être, que cette identité n'entraîne pas l'unité de Verbe; car, celui qui parle par ces Verbes, participe à leur substance, et cependant n'est point un Verbe. — En tous cas néanmoins, le Verbe, par lequel se parle la sagesse suprême, peut être très à propos appelé son Verbe, parce que, d'après les raisons exposées plus haut[1], il reproduit sa parfaite ressemblance. On ne peut nier d'aucune manière que, lorsque l'ame raisonnable se comprend par la pensée, il ne naisse dans l'intelligence une image d'elle-même, bien plus, que sa pensée ne soit son image, figurée à sa ressemblance et comme par l'impression de sa forme. Quelle que soit, en effet, la chose que l'ame veut se représenter par la pensée, soit à l'aide de l'imagination, soit à l'aide de la raison, elle met tous ses efforts à en reproduire la ressemblance dans l'esprit. Plus elle exprime fidèlement cette image, plus elle pense véritablement la chose; et cela se voit clairement, sur-tout lorsqu'elle porte son attention sur quelque chose qui n'est pas elle-même, et en particulier sur un corps. Car, lorsque je pense à un homme absent qui m'est connu, l'activité de mon esprit se transforme, en quelque sorte, en l'image que sa vue habituelle a laissée dans ma mémoire. Cette image dans ma pensée est le Verbe de cet homme que je parle en y pensant. L'ame raisonnable a donc avec elle, lors-

[1] Voyez ci-dessus, chap. XXXII.

qu'elle se comprend par la pensée, sa propre image née d'elle-même, c'est-à-dire une pensée d'elle-même qui reproduit sa ressemblance, et qui est comme formée par sa propre impression, quoiqu'elle ne puisse point se séparer elle-même, si ce n'est par la raison, de cette image qui est son Verbe. D'après cette exposition, qui niera que la sagesse suprême, lorsqu'elle se comprend en se parlant, engendre une ressemblance consubstantielle à elle-même, c'est-à-dire son Verbe? Quoiqu'il soit difficile de trouver des paroles précises et convenables pour s'exprimer sur un être d'une supériorité si particulière, il n'est cependant pas sans justesse, en parlant de ce Verbe et de cette ressemblance, de l'appeler image, figure et caractère de la substance suprême. Mais le Verbe par lequel elle parle la créature, n'est pas également le Verbe de la créature, parce qu'il n'est pas sa ressemblance, mais son essence première. Il suit donc que l'esprit suprême ne parle pas la créature par le Verbe de la créature. Par quel Verbe donc la parle-t-il, puisque ce n'est pas par le Verbe de cette créature même? Car ce qu'il parle, il le parle par un Verbe, et ce Verbe est le Verbe ou la ressemblance de quelque chose. Mais s'il ne parle rien autre chose que lui-même ou la créature, il ne peut rien dire que par son Verbe ou par celui de la créature. Si donc il ne parle rien par le Verbe de la créature, tout ce qu'il dit,

il le dit par son Verbe : c'est donc par un seul et même Verbe qu'il se parle lui-même, et qu'il parle tout ce qu'il fait [1].

[1] On peut rapprocher des expressions fréquemment répétées dans ce chapitre, des formules employées souvent dans les ouvrages d'un philosophe contemporain, M. de Bonald : *Penser sa parole et parler sa pensée*. Une partie des théories de cet écrivain original est fondée sur la notion de *Verbe*, mais définie avec moins de précision et de clarté que dans ce Traité d'Anselme.

CHAPITRE XXXIV.

Comment on peut concevoir que l'esprit suprême parle la créature par son propre Verbe.

SOMMAIRE.

Cet esprit est la raison suprême dans laquelle sont toutes les choses qui ont été créées. Lors donc qu'il se parle soi-même, il parle tout ce qui a été fait. En elles-mêmes, les créatures sont une essence variable; dans cet esprit, elles sont l'essence première elle-même, et la véritable raison de l'existence.

On se demandera sans doute comment des choses aussi différentes que l'être qui crée et la créature, peuvent être exprimées par un seul Verbe, sur-tout si l'on n'oublie pas que le Verbe est coéternel à l'esprit qui parle, et que la créature ne lui est pas coéternelle? Peut-être pourrait-on répondre : c'est que cet esprit est la sagesse suprême et la souveraine raison, dans laquelle sont toutes les choses qui ont été créées; comme il arrive d'un ouvrage que l'on a fait selon un certain art, et qui, non seulement quand on le fait,

mais même avant et après qu'il a été fait, est toujours dans cet art, sans y être autre chose que cet art lui-même. C'est ainsi, lorsque l'esprit suprême se parle lui-même, qu'il parle en même temps tout ce qui a été fait [1]. Car, avant qu'elles soient faites, depuis qu'elles le sont, et lorsqu'elles périssent ou qu'elles s'altèrent, toutes choses sont toujours en lui, non ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais ce qu'il est lui-même. En elles-mêmes, en effet, elles sont une essence sujette au changement, créée en vertu d'une raison immuable; en lui, au contraire, elles sont l'essence première, et le principe vrai de l'existence. Plus donc elles lui sont semblables, plus elles participent à une existence véritable et supérieure. C'est de cette manière que l'on peut avec raison affirmer que lorsque cet esprit suprême se parle lui-même, il parle en même temps par un seul et même Verbe tout ce qui a été fait.

1 On ne saurait nier qu'il n'y ait quelque analogie entre ces deux termes de comparaison. Il y a cependant entre eux toute la distance qui sépare la conception purement abstraite de l'*art*, et la réalité absolue de la substance suprême.

CHAPITRE XXXV.

Que tout ce qui a été fait est, dans le Verbe divin et dans la science divine, vie et vérité.

SOMMAIRE.

Tout ce qui est dans l'esprit suprême, est le même et de la même manière dans son Verbe, puisque son Verbe lui est consubstantiel. Toutes choses, dans ce Verbe, sont donc vie et vérité, et comme savoir, pour cet esprit, est la même chose que parler, toutes choses étant vie et vérité dans son Verbe, toutes choses sont vie et vérité dans sa science.

Mais comme il est certain que son Verbe lui est consubstantiel et absolument semblable, il suit nécessairement que tout ce qui est en lui est le même et de la même manière dans son Verbe. Tout ce qui a été fait, qu'il vive ou ne vive pas, quel que soit en un mot le mode de son existence, est en lui la vie même et la vérité. Mais comme, pour l'esprit suprême, savoir est la même chose que comprendre ou parler, il est nécessaire qu'il

sache tout de la même manière qu'il comprend ou qu'il parle tout. Comme donc toutes choses dans son Verbe, sont vie et vérité, de même toutes choses sont vie et vérité dans sa science.

CHAPITRE XXXVI.

Que la manière dont il parle et sait les choses qu'il a faites est incompréhensible.

SOMMAIRE.

Comme les choses sont dans notre connaissance, non selon leur essence, mais selon leur ressemblance, elles ont plus de réalité considérées en elles-mêmes que dans notre connaissance. Et cependant il est certain qu'elles sont, dans le Verbe, d'autant plus réellement qu'en elles-mêmes, que la substance créatrice existe plus réellement que les choses créées; ce que la science humaine ne peut comprendre.

On peut voir clairement, par ce que nous venons de dire, que la science humaine ne peut comprendre comment cet esprit parle, et comment il sait ce qui a été fait. Car personne ne doute que les substances créées ne soient en elles-mêmes bien différentes de ce qu'elles sont dans notre connaissance. En elles-mêmes, elles sont par leur propre essence, tandis que, dans notre connaissance ne se trouvent pas leurs essences.

mais seulement leurs images. Il demeure donc certain qu'elles sont en elles-mêmes plus réelles que dans notre connaissance ; d'autant qu'elles sont plus réellement en quelque lieu par leur essence que par leur image. Puisque, d'ailleurs, il n'est pas moins certain que toute substance créée est plus réellement dans le Verbe, c'est-à-dire dans l'intelligence du créateur qu'en elle-même, d'autant que l'essence créatrice existe plus réellement que l'essence créée ; comment l'esprit humain pourrait-il comprendre quelle est cette manière de parler les choses et de les savoir, manière supérieure, et plus réelle que toutes les substances créées, si notre science est surpassée par cette science, dans la mesure où leur ressemblance diffère de leur essence [1] ?

[1] On sait qu'Anselme s'empressa de s'élever contre les erreurs de Roscelin, et contre la théorie nominaliste dont celui-ci fut le premier défenseur. Nous avons déjà indiqué la tendance réaliste d'Anselme. Ce chapitre prouve qu'il avait la parfaite connaissance de cette doctrine. Nulle part le réalisme n'a été établi avec plus de précision, de profondeur et de clarté.

CHAPITRE XXXVII.

Que tout ce que cet esprit est par rapport à la créature, son Verbe l'est aussi; et cependant, qu'en ce point, il ne faut pas les considérer comme deux, mais comme un seul.

SOMMAIRE.

L'ESPRIT suprême a tout fait par son Verbe. Son Verbe a donc fait également toutes choses ; car, ce que l'esprit suprême fait par son Verbe, il le fait par lui-même ; l'essence du Verbe et de l'esprit est une et la même, seule créatrice et principe de tout ce qui est. Ainsi, tout ce que l'esprit suprême est par rapport à la créature, son Verbe l'est de même ; et par suite, ce Verbe est créateur en la même manière que l'esprit. Cependant, ils ne sont pas deux, mais un seul créateur et un seul principe.

CE que nous avons dit plus haut montrant clairement que l'esprit suprême a tout fait par son Verbe, n'est-il pas incontestable que ce Verbe a également tout fait? Car, comme il lui est consubstantiel, il est nécessaire que l'essence suprême soit l'essence même du Verbe. Mais l'essence su-

prême est nécessairement une, seule créatrice, et seul principe de tout ce qui a été fait, puisqu'elle seule a tout fait de rien [1], non par un autre, mais par elle-même. C'est pourquoi tout ce que fait l'esprit suprême, son Verbe le fait, et de la même manière; et par suite, tout ce que l'esprit suprême est par rapport à la créature, son Verbe l'est de même. Cependant, ils ne partagent point ces rapports comme étant plusieurs, parce qu'il n'y a pas plusieurs essences créatrices suprêmes. Mais, comme cet esprit est créateur et principe des choses, son Verbe l'est au même titre, et cependant ils ne sont pas deux, mais un seul créateur et un seul principe [2].

[1] Nous avons déjà vu plus haut (chap. VIII et IX) ce qu'Anselme entend par rien, et la distinction de *par* et *de* (chap. VI).

[2] *Div. Augustini de Trinitate, lib. VII.*

CHAPITRE XXXVIII.

Qu'on ne peut pas dire ce[1] que sont ces deux, quoiqu'ils soient nécessairement deux.

SOMMAIRE.

Tout ce que l'esprit suprême et le Verbe sont en essence et par rapport à la créature, c'est-à-dire vérité et créateur, convient à l'un, à l'autre et à tous deux, de manière cependant qu'ils ne soient pas deux, deux vérités, ou deux créateurs, mais une parfaite unité. — Toutefois, celui dont le Verbe est le Verbe ne peut pas être son propre Verbe, ni le Verbe être l'esprit dont il est le Verbe. — On ne peut donc admettre entre eux de pluralité, qu'en ceci seulement, que l'esprit n'émane pas du Verbe, que le Verbe au contraire émane de l'esprit. — Il est donc certain qu'ils sont deux; mais on ne peut exprimer la nature de cette dualité; car ils ne sont pas deux esprits, ni deux créateurs, ni deux Verbes, ni deux images.

Il faut faire sérieuse attention à une circonstance qui, entièrement étrangère aux autres êtres, se trouve uniquement dans le rapport de

[1] Il nous paraît impossible de rendre autrement que par une périphrase, le *Quid duo sint* du texte. L'auteur veut dire qu'on ne peut pas les distinguer dans l'essence, de manière à attribuer une essence propre à chacun, c'est en d'autres termes la consubstantialité.

l'esprit et de son Verbe. Il est certain que ce qu'ils sont en essence, et ce qu'ils sont par rapport à la créature, se trouve en chacun d'eux en particulier et en tous deux à la fois, sans que ces qualités cessent d'être individuellement parfaites dans chacun, et se revêtent en même temps de pluralité par suite de leur existence dans les deux. Car, quoiqu'en particulier l'esprit soit parfaitement vérité suprême et créateur, et que le Verbe soit de même créateur et vérité suprême, ils ne sont pas cependant deux vérités suprêmes et deux créateurs. Mais les choses étant ainsi, des raisons qui n'en excitent pas moins justement notre surprise, montrent clairement que ni l'esprit dont le Verbe émane, ne peut être son propre Verbe, ni le Verbe ne peut être l'esprit dont il émane ; de manière que, lorsqu'on exprime ou leur essence ou leurs rapports avec la créature, on ne brise cependant point leur indivisible unité, tandis qu'en tant que l'esprit n'émane pas du Verbe, et que le Verbe émane de l'esprit, ils constituent une pluralité, pluralité ineffable sans doute [1], car, quoique de nécessité ils soient deux, sous ce rapport on ne peut cependant exprimer de quelle manière ils sont deux. Quoique l'on pût dire, en effet, qu'ils sont tous deux semblables, ou exprimer

[1] L'expression d'*ineffable* est ici d'autant plus juste que, par son étymologie latine, elle veut dire *une chose que l'on ne peut exprimer par la parole.*

quelque autre rapport qui existerait entre eux; si l'on cherche à quel sujet ces rapports mêmes appartiennent, on ne peut exprimer ce sujet au pluriel, comme on pourrait dire : deux lignes égales, deux hommes semblables. Car ils ne sont ni deux esprits semblables, ni deux semblables créateurs ; ni tous deux quelque chose qui, dans son unité, exprime ou leur essence, ou leur rapport à la créature ; ni tous deux quelque chose qui désigne un rapport mutuel de l'un à l'autre, car ils ne sont ni deux Verbes, ni deux images. Le Verbe, en effet, par cela seul qu'il est Verbe ou image, s'attribue à un autre qu'à lui-même, parce qu'il ne peut être Verbe ou image que de quelque chose, et cette condition lui appartient tellement en propre, qu'elle n'est d'aucune façon dans l'esprit suprême ; car, celui dont le Verbe est le Verbe ou l'image, n'est ni Verbe ni image. Il est donc certain que l'on ne saurait exprimer l'essence de l'esprit suprême et de son Verbe, en tant que distincts l'un de l'autre, quoique par quelques-unes de leurs propriétés, ils se présentent nécessairement comme étant deux à notre intelligence, puisque le propre de l'un est d'être émané de l'autre, le propre de celui-ci d'être de soi-même.

CHAPITRE XXXIX.

Que ce Verbe, semblable à l'esprit suprême, en émane par une véritable naissance.

SOMMAIRE.

Le Verbe de l'esprit suprême émane de lui, comme un être semblable d'un être semblable. De cette manière il en reproduit l'image parfaite, comme un fils pourrait le faire de son père. On ne peut donc se figurer plus exactement cette émanation que comme une naissance ; et c'est avec plus de raison, sans doute, que ce Verbe est dit *naître* de l'esprit, que beaucoup d'autres choses dont on affirme qu'elles *naissent* de l'objet d'où elles prennent leur origine, même lorsqu'elles n'ont aucune ressemblance avec lui, les cheveux par exemple qui naissent de la tête.

Cela paraît ne pouvoir être exprimé par un mot plus exact, qu'en disant que le propre du Verbe est de naître de l'esprit, et le propre de l'esprit que le Verbe naisse de lui. Car nous avons déjà établi comme certain, que le Verbe de l'esprit suprême n'émane pas de cet esprit comme

les choses créées, mais comme créateur d'un créateur, être suprême d'un être suprême. Et, pour compléter en peu de mots cette ressemblance, il est émané absolument le même du même, de manière à n'être rien que ce qu'il est par celui-ci. Puis donc qu'il est clair que le Verbe de l'esprit suprême émane de l'esprit suprême seul, de manière à en conserver l'exacte ressemblance, comme un fils pourrait le faire de son père, et qu'en même temps, il n'en émane pas à la manière des choses faites par lui, on ne peut se figurer qu'il sorte de cette source autrement que par une véritable naissance. Une multitude d'objets ne sont-ils pas dits avec raison naître des choses desquelles ils reçoivent la vie, quoiqu'ils n'aient avec elles aucune ressemblance, telle que celle qu'un fils reçoit souvent de son père? Nous disons, en effet, que les fruits naissent de l'arbre, et les cheveux de la tête, quoique le fruit ne ressemble point à l'arbre, ou les cheveux à la tête. Si donc on donne justement le nom de naissance à ce genre de rapport, à plus forte raison s'exprimera-t-on avec exactitude, en disant du Verbe qu'il sort de l'esprit suprême par une véritable naissance; naissance d'autant plus parfaite, que comme un fils reproduit les traits de son père, le Verbe reçoit sa ressemblance en recevant l'existence même.

CHAPITRE XL.

Que l'esprit est véritablement père, et le Verbe véritablement fils.

SOMMAIRE.

L'ESPRIT est appelé père, et le Verbe est appelé fils avec d'autant plus de vérité, que le premier suffit seul à cette-génération, et que le second reproduit la ressemblance de l'esprit, sans y mêler la différence la plus légère. Il appartient donc à l'un d'être véritablement père, et à l'autre d'être véritablement fils.

Que si c'est avec une si parfaite exactitude qu'on dit que le Verbe naît, et s'il est d'ailleurs si exactement semblable à celui dont il est né, pourquoi affirmer seulement qu'il est semblable à l'esprit comme un fils l'est à son père, et ne pas ajouter que l'esprit est d'autant plus véritable père, et le Verbe d'autant plus véritable fils, que le premier suffit seul à la perfection de cette naissance, et que le second exprime complétement l'image du premier? Car, dans les autres choses, entre les-

quelles nous reconnaissons de science certaine le rapport de père et de fils, aucune n'engendre, portant en elle seule toutes les conditions nécessaires à cet acte ; aucune ne naît de manière à reproduire, sans altération aucune, la ressemblance du père. Si donc le Verbe de l'esprit suprême est entièrement ce qu'il est par l'acte de cette seule essence, et lui est si parfaitement semblable, qu'aucun fils n'est aussi complétement de l'essence de son père, et n'en reproduit si entièrement la ressemblance ; rien certainement n'a plus de droit au rapport de père et de fils, que l'esprit suprême et son Verbe. C'est pourquoi le propre du premier est d'être véritablement père, le propre du second d'être véritablement fils.

CHAPITRE XLI.

Que l'esprit engendre véritablement, que le Verbe est véritablement engendré.

SOMMAIRE.

Le propre de l'esprit suprême est donc d'engendrer véritablement, le propre de son Verbe de naître véritablement.

Cette conséquence certaine [1] entraîne nécessairement cette autre, savoir : que l'esprit engendre véritablement, et que le Verbe naît véritablement. Puis donc que la vérité des principes précédents est évidente, il est nécessaire que la conséquence en soit certaine. Ainsi, il appartient à l'esprit suprême d'engendrer véritablement, au Verbe de naître véritablement.

[1] Ceci se rapporte à ce qui a été démontré dans le chapitre précédent.

CHAPITRE XLII.

Qu'il appartient véritablement à l'un d'être créateur et père, à l'autre d'être engendré et fils.

SOMMAIRE.

Celui-ci est donc père, celui-là est donc fils. Les noms de fille et de mère seraient impropres; non qu'il y ait ici lieu à quelque différence de sexe, ou que le sexe masculin soit de beaucoup le plus fort; mais plutôt parce que le nom de père convient mieux que celui de mère à l'être qui, pour engendrer, n'a besoin de s'associer aucune autre cause, et le nom de fils au Verbe que celui de fille, parce qu'il est plus semblable à son père; car un fils est plus semblable à son père qu'une fille, puisque celle-ci est d'un sexe différent.

Je voudrais, et peut-être pourrais-je parvenir à conclure que l'un est véritablement père, et l'autre véritablement fils. Mais, comme il n'y a en eux aucune différence de sexe, je ne dois point négliger d'examiner si la dénomination de père et de fils, ou celle de mère et de fille leur convient mieux. Car s'il est à propos d'appeler l'un père et l'autre

fils, parce que tous deux sont esprit, pourquoi, par une raison analogue, les noms de mère et de fille ne leur conviendraient-ils pas, puisqu'ils sont l'un et l'autre vérité et sagesse? Serait-ce qu'entre les êtres qui admettent deux sexes, le père et le fils appartiennent au sexe supérieur, la mère et la fille au sexe inférieur? Cela est naturel et presque général; cependant, il en est tout autrement dans certains cas, dans quelques espèces d'oiseaux, par exemple, dans lesquelles la femelle est plus grande et plus forte, le mâle plus petit et plus faible. N'est-il pas plus juste de dire de l'esprit suprême qu'il est père, parce que, dans toute génération, le père a la plus grande part. Car, si l'action de la cause maternelle n'est provoquée que par la cause paternelle, agissant antérieurement à elle, il serait impropre de donner le nom de mère à cette cause suprême qui, pour engendrer, n'a besoin du secours d'aucune autre et les précède toutes. Il est donc incontestable que l'esprit suprême est le père de l'être qu'il engendre. Que si, d'un autre côté, un fils est toujours plus semblable à son père qu'une fille, et si rien n'est plus semblable à un autre que le fils du père suprême ne l'est à son père, il est certain que cet être engendré est fils et non fille. De même donc que le propre de l'un est d'engendrer véritablement, le propre de l'autre d'être véritablement engendré; de même le propre de l'un

est d'être véritablement engendrant [1], celui de l'autre d'être véritablement engendré; et comme l'un est véritablement parent, l'autre véritablement enfant [2], de même l'un est véritable père, l'autre véritable fils.

[1] Pour être exact, il eût fallu hasarder le mot *engendreur*, pour rendre le latin *genitor* dans la nuance où il est employé.

[2] Il faut entendre *parent* et *enfant* dans le sens des mots du texte : *parens* et *proles*. La fin de ce chapitre est une suite de subtilités au moyen desquelles l'auteur passe successivement par toutes les nuances que présentent les mots qui, en latin, expriment les idées de *père* et de *fils*. Il en résulte que ce morceau est à peu près intraduisible.

CHAPITRE XLIII.

Examen nouveau de ce qu'ils ont tous deux de commun, et des propriétés de chacun en particulier.

SOMMAIRE.

S'il est impossible, sous un rapport, que celui qui engendre soit le même que celui qui est engendré, il est nécessaire, sous un autre, que celui qui engendre soit le même que celui qui est engendré ; et ainsi, l'un est Père et l'autre Fils sans que le Père soit un autre être que le Fils. Il est donc clair qu'ils sont deux, mais quelle essence semblable ont-ils dans leur dualité?.... Nous l'ignorons ; car ils ne sont ni deux Esprits, ni deux Pères, ni deux Fils. Ils sont en effet opposés dans leurs rapports, mais dans leurs rapports seulement, de manière que l'un ne s'attribue jamais ce qui appartient en propre à l'autre ; et semblables dans leur nature, de manière à participer de la même essence. C'est pourquoi le Père n'est jamais appelé Fils, ni le Fils n'est nommé Père, mais dans le Père est l'essence du Fils, et dans le Fils l'essence du Père.

Après avoir trouvé, dans chacun de ces termes, tant et de si grandes propriétés qui prouvent qu'au sein de l'unité suprême, il y a une pluralité

aussi difficile à définir qu'impossible à nier, j'éprouve un vif plaisir à revenir souvent sur une question aussi impénétrable. Car, s'il est impossible que celui qui engendre soit le même que celui qui est engendré, que celui qui donne l'être soit le même que celui qui le reçoit; si, au contraire, il est indispensable que l'engendrant soit autre que l'engendré, et le père autre que le fils; il n'est pas moins nécessaire, dans le sujet qui nous occupe, que celui qui engendre soit le même que celui qui est engendré, le père le même que le fils; de sorte qu'il est impossible que l'engendrant soit autre que l'engendré, le père autre que le fils. Et cependant, tandis que tous deux sont assez différents l'un de l'autre pour que leur dualité soit parfaitement distincte, ce qu'ils sont l'un et l'autre est tellement un et le même, que leur essence commune est profondément cachée. Car le père et le fils diffèrent sous ce rapport tellement l'un de l'autre que, lorsqu'on les nomme tous deux, il semble qu'on les divise; et cependant ce qui les constitue l'un et l'autre dans leur unité est tellement un, que je ne puis atteindre et concevoir l'essence de ce quelque chose que j'ai nommé deux. Quoiqu'en effet le père en particulier soit parfaitement esprit suprême, et que le fils en particulier soit également ce même esprit, cependant l'esprit père et l'esprit fils sont une seule et même chose; de manière qu'ils ne soient point

deux esprits, mais un seul; en sorte que, si, d'un côté, les qualités particulières à chacun ne se doublent pas, parce qu'elles ne sont point partagées par les deux; d'un autre, ce qui leur est commun conserve son unité individuelle, quoiqu'il appartienne tout entier à chacun. Car, comme il n'y a pas deux pères ou deux fils, mais un père et un fils, parce que chacune de ces qualités particulières est propre à celui qui la possède; de même il n'y a pas deux, mais un seul esprit, quoiqu'il appartienne en particulier au père et en particulier au fils d'être l'esprit parfait. Ils sont donc opposés dans leurs rapports, en tant que l'un ne s'attribue jamais ce qui est propre à l'autre; et ils sont unis de nature, en tant que l'un participe toujours à l'essence de l'autre. Ils sont différents en ce point que le père est autre que le fils, sans que l'on puisse jamais dire que le père soit le fils, ou le fils le père, et ils sont les mêmes par rapport à la substance, de manière que l'essence du fils soit toujours dans le père, et l'essence du père dans le fils; car l'essence de l'un et de l'autre n'est pas diverse, mais la même; n'est pas plusieurs, mais une.

CHAPITRE XLIV.

Comment le Père et le Fils sont mutuellement l'essence l'un de l'autre.

SOMMAIRE.

L'un peut être dit avec raison l'essence de l'autre, pour exprimer plus fortement l'unité suprême et la simplicité de leur commune nature. Cependant le Père n'est pas dit l'essence du Fils, et le fils l'essence du Père, en ce sens que l'un ou l'autre ne serait pas par soi, mais par un autre; car l'essence suprême est toujours par elle-même, comme la sagesse suprême est sagesse par elle-même. —Il suit que le Père est par lui-même et le Fils par lui-même, parce que le Père est l'essence suprême et le Fils également l'essence suprême; —le Fils est une essence née de l'essence du Père, une sagesse née de sa sagesse; mais il n'en est pas pour cela moins parfait, car il n'en existe pas moins par lui-même, et n'en est pas moins sage par lui-même. — Il n'est pas contradictoire que le Fils subsiste par lui-même et reçoive cependant l'être du Père, car il reçoit du Père la condition nécessaire pour être et être sage par lui-même, autrement l'essence du Père et du Fils ne serait pas la même. — Pour l'un et pour l'autre enfin, avoir une essence c'est être une essence; comme donc l'un a l'essence de l'autre, l'un est l'essence de l'autre, c'est-à-dire la même essence appartient à l'un et à l'autre.

Il suit encore de tout ce qui précède que si l'on dit que l'un est l'essence de l'autre, on ne

s'écarte pas de la vérité, mais que l'unité suprême et la simplicité de leur commune nature est d'autant mieux exprimée. Nous parlons quelquefois de la sagesse d'un homme, sagesse par laquelle il est sage, tandis qu'il ne saurait l'être par lui-même. Ce n'est pas en ce sens qu'il faut comprendre nos paroles, quand nous disons que le père est l'essence du fils et le fils l'essence du père. Car il s'ensuivrait que le père existe par le fils et le fils par le père, comme si l'un ne pouvait pas exister autrement que par l'autre, ainsi qu'un homme ne peut être sage que par la sagesse. Mais comme la sagesse suprême est toujours sage par elle-même, de même l'essence suprême est toujours par elle-même. Le père est entièrement l'essence suprême, le fils entièrement l'essence suprême; le père est donc parfait par lui-même, le fils parfait par lui-même, comme l'un et l'autre sont sages par eux-mêmes. Le fils n'est pas une essence et une sagesse moins parfaites, parce que son essence est née de l'essence du père, et sa sagesse née de sa sagesse; mais son essence et sa sagesse seraient moindres s'il n'existait pas et n'était pas sage par lui-même. Il n'est point contradictoire que le fils existe par lui-même et reçoive son être du père. Car, de même que le père a l'essence, la sagesse et la vie en lui-même, de manière qu'il existe par sa propre essence, qu'il est sage par sa propre sagesse, qu'il vit de

sa propre vie, et non par l'essence, par la sagesse ou de la vie d'un autre; de même, en engendrant son fils, il lui donne d'avoir en lui-même l'essence, la sagesse et la vie, de manière qu'il soit, soit sage et vive par une essence, une sagesse et une vie qui lui soient propres, qui ne lui viennent pas d'un autre. Autrement, l'essence du fils ne serait pas l'essence du père, et le fils ne lui serait point égal. Or, nous avons montré clairement, plus haut, qu'une pareille conclusion serait fausse. Il n'est donc point contradictoire que le fils existe par lui-même, et soit cependant né du père, parce qu'il est nécessaire qu'il reçoive du père cette condition particulière de pouvoir exister par soi-même. Si quelque sage, en effet, m'enseignait sa sagesse, on attribuerait avec raison l'effet qui en résulterait à l'action de cette sagesse même; mais quoique ma sagesse eût reçu son être et sa qualité de la sienne, cependant dès l'instant où elle se serait établie en moi, elle ne serait plus que par sa propre essence, et serait sagesse par elle-même. A plus forte raison, le fils coéternel de l'éternel père, qui a reçu de lui l'être de manière à n'être plus qu'une essence et non deux, doit-il subsister, être sage, et vivre par lui-même. On ne doit donc pas comprendre que le père soit l'essence du fils, et le fils l'essence du père, en ce sens que l'un ne puisse subsister par lui-même, mais existe uniquement par un autre;

par là seulement nous exprimons la communauté d'une existence souverainement simple et souverainement une. Ainsi, on peut avec raison comprendre et dire que l'un est le même que l'autre, si l'on veut exprimer que l'un a l'essence de l'autre. Par conséquent, puisque, pour tous deux, avoir une essence est la même chose qu'être une essence; comme l'un a l'essence de l'autre, l'un est l'essence de l'autre, c'est-à-dire que l'un et l'autre ne sont qu'un seul être.

CHAPITRE XLV.

Qu'il est plus à propos de dire que le Fils est l'essence du Père, que de dire que le Père est l'essence du Fils; et que de même le Fils est la vertu, la sagesse du Père, et ainsi pour tous ses autres attributs.

SOMMAIRE.

Cependant il faut dire que le Fils est l'essence du Père, plutôt que de dire que le Père est l'essence du Fils; car comme le Fils reçoit son essence du Père, on peut dire qu'il a l'essence du Père, et par suite qu'il est l'essence du Père. C'est ainsi qu'il est dit la vertu, la sagesse, la vérité, la justice du Père, etc., parce qu'il a reçu toutes ces choses de lui.

Quoique la conséquence exposée plus haut ait été démontrée vraie par de solides raisons, il est cependant beaucoup plus à propos de dire du fils qu'il est l'essence du père, que de dire du père qu'il est l'essence du fils. Car, puisque le père ne tient son essence que de lui-même, il est plus vrai de dire qu'il a sa propre essence, que de dire qu'il

a celle d'un autre; et comme le fils a reçu son essence du père, et qu'elle est la même que celle du père, il est plus à propos de dire qu'il a l'essence du père. C'est pourquoi, comme ni l'un ni l'autre n'a d'essence que parce que chacun est lui-même essence, et comme il est plus facile de concevoir que le fils a reçu l'essence du père, et non le père celle du fils; il est mieux et plus raisonnable de dire que le fils est l'essence du père, que de dire que le père est l'essence du fils. En adoptant cette manière de s'exprimer, on fera concevoir promptement que, non-seulement le fils partage cette essence avec le père, mais qu'il l'a du père, de manière que l'on puisse dire que le fils est l'essence du père, ce qui sera comme si l'on disait : le fils est une essence non distincte de l'essence du père; bien plus, il est l'essence du père. C'est ainsi que l'on dit du fils qu'il est la vertu, la sagesse, la vérité, la justice du père, et tout ce qui convient à l'essence de l'esprit suprême.

CHAPITRE XLVI.

Comment quelques-unes des considérations précédentes peuvent être comprises autrement encore qu'elles n'ont été présentées.

SOMMAIRE.

Le fils peut aussi être appelé l'intelligence, la sagesse, la science et la connaissance du père, parce qu'il comprend, sait et connaît l'essence même du père. Il peut être dit aussi la vérité du père, parce qu'il n'en est pas une imparfaite imitation, mais qu'il est la vérité complète, et l'essence même de la substance du père, parce qu'enfin il n'est pas autre chose que ce qu'est le père.

Cependant, quelques-unes de ces expressions par lesquelles on a coutume de désigner le fils et d'en concevoir les diverses conditions, peuvent présenter d'autres sens qui ne sont pas moins d'accord avec la vérité. Il est clair en effet que le fils est le véritable Verbe, l'intelligence parfaite, c'est-à-dire la complète connaissance de toute la substance du père, sa science et sa sagesse, c'est-à-dire qu'il connaît, sait l'essence même du père,

et est sage de sa sagesse [1]. Si donc, en ce sens, le fils est dit l'intelligence du père, sa sagesse, sa science, sa connaissance, sa pensée, parce qu'il comprend, sait et connaît le père et sa sagesse, on ne s'écarte point en cela de la vérité. Le fils peut aussi, avec raison, être appelé la vérité du père, non-seulement dans ce sens que la vérité du père est la même que celle du fils, comme nous l'avons déjà montré, mais encore dans cet autre qu'il se trouve en lui une imitation non point imparfaite, mais entière et véritable de la substance du père, car il n'est pas autre chose que ce qu'est le père lui-même.

[1] Dans le texte, les mots *sapientia* et *sapit* sont mis l'un avec l'autre dans une corrélation que la langue permet. Le français ne nous fournissant point d'équivalent, nous avons renoncé à reproduire la concision du latin, et traduit de manière à nous écarter le moins possible du sens véritable.

CHAPITRE XLVII.

Que le Fils est l'intelligence de l'intelligence, et la vérité de la vérité.

SOMMAIRE.

Cela est évident, puisque le fils est l'intelligence, la science, la sagesse et la vérité de la substance du père ; laquelle substance est l'intelligence, la science, la sagesse et la vérité.

Mais si la substance du père est intelligence, science, sagesse et vérité, et si le fils est intelligence, science, sagesse et vérité de la substance du père, il est donc nécessairement l'intelligence de l'intelligence, la science de la science, la sagesse de la sagesse, la vérité de la vérité.

CHAPITRE XLVIII.

Que et comment le Fils est l'intelligence ou la sagesse de la mémoire, la mémoire du Père, et la mémoire de la mémoire.

SOMMAIRE.

Le Verbe d'un objet est la pensée de cet objet formé par la mémoire à sa ressemblance parfaite; le Verbe naît donc de la mémoire. Ainsi, comme le fils est appelé Verbe, de même le père qui l'engendre peut être appelé mémoire. — Comme le fils est l'intelligence et la sagesse du père, il est l'intelligence et la sagesse de la mémoire paternelle. — Et, parce que le fils se souvient de tout ce qu'il sait et de tout ce qu'il comprend, le fils est la mémoire du père et la mémoire de la mémoire, c'est-à-dire la mémoire qui se souvient du père qui est la mémoire née de rien. Pour le fils, il est la mémoire née de la mémoire, c'est-à-dire du père.

Que devons-nous penser de la mémoire? Faut-il regarder le fils comme l'intelligence de la mémoire, ou comme la mémoire du père, ou comme la mémoire de la mémoire? On ne peut nier que la sagesse suprême ne se souvienne d'elle-même; il est donc juste de comprendre que le père est

dans la mémoire de la même manière que le fils est dans le Verbe ; car le Verbe paraît naître de la mémoire, comme cela se voit plus clairement dans la pensée humaine. Comme, en effet, l'ame de l'homme ne se pense pas toujours, mais qu'elle se souvient toujours d'elle-même, il est clair que, lorsqu'elle se pense, le Verbe naît de la mémoire ; d'où il suit que, si elle se pensait toujours, son Verbe naîtrait toujours de la mémoire, puisque penser une chose dont nous avons la mémoire, c'est la dire dans notre esprit ; et que le Verbe de cette chose n'est que la pensée même formée par la mémoire à la ressemblance de l'objet. Aussi peut-on faire cette remarque sur la sagesse suprême, qu'elle se prononce toujours, comme elle se souvient toujours d'elle-même, parce que, de sa mémoire éternelle, naît son Verbe coéternel. Comme donc le Verbe est appelé avec raison fils, de même la mémoire est avec raison appelée père. Si donc le fils, qui est né tout entier du seul esprit suprême, est le fils de sa mémoire, rien n'est plus juste que d'en conclure que sa mémoire est lui-même. Car, en ce qu'il se souvient de lui-même, il n'est pas dans sa mémoire comme une chose est dans une autre, à la manière de ce qui est dans notre mémoire sans être notre mémoire ; mais il se souvient de lui-même, de manière à être sa propre mémoire. Il suit donc que, comme le fils est l'intelligence et la sagesse du père, il est

aussi l'intelligence et la sagesse de la mémoire paternelle. Tout ce que le fils sait ou comprend, il s'en souvient aussi. Le fils est donc la mémoire du père et la mémoire de la mémoire, c'est-à-dire la mémoire qui se souvient du père qui est la mémoire; comme il est la sagesse du père et la sagesse de la sagesse, c'est-à-dire la sagesse qui réfléchit et exprime le père qui est la sagesse; le fils est donc la mémoire née de la mémoire, comme la sagesse née de la sagesse; mais le père est la mémoire et la sagesse nées de rien [1].

[1] Tout ce chapitre est un non-sens qui étonne dans un esprit aussi rigoureux qu'Anselme. Il ne semble pas se rappeler qu'il a, au chapitre XXII.e, démontré que l'essence suprême ne saurait avoir ni passé ni avenir, et que son éternité n'est qu'un présent sans bornes. Comment accorder ce point avec cette mémoire qu'il attribue à Dieu, lorsque cette faculté suppose nécessairement un passé? Du reste, pour être juste, il faut reporter ces subtilités sans valeur à leur auteur véritable, saint Augustin, *Traité de la Trinité*, liv. X, où il cherche dans la *mémoire*, l'*intelligene* et la *volonté* humaines, une image imparfaite, il est vrai, des trois personnes qui forment l'unité divine.

CHAPITRE XLIX.

Que l'Esprit suprême s'aime.

SOMMAIRE.

Comme l'esprit suprême se comprend et se souvient de lui-même, il s'aime ; car l'ame raisonnable peut s'aimer elle-même et aimer cet esprit, par cela seul qu'elle peut se comprendre et le comprendre.

Mais, tandis que je me plais à considérer ces propriétés et cette communauté du père et du fils, je ne trouve pas de plus agréable contemplation que le sentiment mutuel de leur amour. Combien n'est-il pas absurde de nier que l'esprit suprême s'aime, lui qui se souvient de lui-même, lui qui se comprend! sur-tout quand on considère que l'ame raisonnable peut l'aimer et s'aimer elle-même, par cela seul qu'elle se souvient d'elle et de lui, qu'elle peut se comprendre et le comprendre. Car la mémoire et l'intelligence d'une chose quelconque est inutile et sans but, à moins que, selon les lumières de la raison, la chose ne soit aimée ou réprouvée; l'esprit suprême s'aime donc au même titre qu'il se souvient de lui-même et qu'il se comprend.

CHAPITRE L.

Que le même amour procède également du Père et du Fils.

SOMMAIRE.

Il est clair que l'amour de l'Esprit suprême vient de ce qu'il se souvient de lui-même et de ce qu'il se comprend; car aucun objet n'est aimé si l'on n'en a le souvenir et l'intelligence. Cet amour procède donc du Père qui est la mémoire, et du Fils qui est l'intelligence.

Tout homme de sens comprend d'abord que l'esprit suprême ne se souvient pas de lui-même et ne se comprend pas parce qu'il s'aime; qu'il s'aime, au contraire, parce qu'il se souvient de lui-même et parce qu'il se comprend; car il ne pourrait s'aimer s'il n'avait pas la mémoire et l'intelligence de lui-même. Aucune chose, en effet, n'est aimée si l'on n'en conserve pas la mémoire et si l'on n'en a point l'intelligence. D'un autre côté, beaucoup de choses sont comprises et retenues par la mémoire, sans être aimées; il est donc

certain que l'amour de l'esprit suprême procède de ce qu'il se souvient de lui-même et se comprend. Que si, par la mémoire, nous entendons ici le père, et par l'intelligence le fils, il sera manifeste que l'amour de l'esprit suprême procède à la fois du père et du fils.

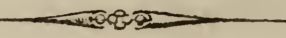
CHAPITRE LI.

Que chacun d'eux aime l'autre et soi-même d'un amour égal.

SOMMAIRE.

L'ESPRIT suprême s'aime, donc le Père s'aime, le Fils s'aime, l'un et l'autre s'aiment mutuellement; car l'Esprit suprême et indivisible est père et fils, et tous deux sont un seul Esprit. Tous deux se comprennent et chacun d'eux comprend l'autre, parce qu'il se souvient de soi-même et de l'autre; — et parce que, dans l'un et dans l'autre, ce qui aime est cela même qui est aimé, chacun d'eux s'aime soi-même et aime l'autre d'un amour égal.

MAIS si l'esprit suprême s'aime, sans aucun doute le père s'aime, le fils s'aime, et l'un aime l'autre, parce que le père en particulier est l'esprit suprême, et le fils en particulier l'esprit suprême, et tous deux sont un seul esprit; et parce que chacun d'eux se souvient à la fois de soi-même et de l'autre, se comprend et comprend l'autre; et parce que, dans le père comme dans le fils, ce qui aime est aussi ce qui est aimé, il suit nécessairement que chacun s'aime et aime l'autre d'un amour égal.



CHAPITRE LII.

Que cet amour a pour mesure l'immensité de l'esprit suprême.

SOMMAIRE.

Il faut regarder comme certain que cet amour est nécessairement aussi grand que l'esprit suprême se comprend lui-même, et que celui-ci se comprend lui-même aussi grand qu'il est réellement.

Cet amour est-il aussi grand dans sa communauté entre le père et le fils, qu'il l'est dans l'esprit suprême? Il n'en saurait être autrement, car s'il s'aime autant qu'il se souvient de lui-même et qu'il se comprend, et s'il se comprend dans la mesure de son essence, ce qui ne saurait être autrement, son amour est nécessairement aussi grand qu'il est grand lui-même.

CHAPITRE LIII.

Que cet amour est l'esprit suprême lui-même, et cependant qu'il est un seul esprit avec le Père et le Fils.

SOMMAIRE.

Rien ne peut être égal à l'Esprit suprême que l'Esprit suprême lui-même. Puis donc que cet amour est aussi grand que l'Esprit suprême, il est clair que cet amour est l'Esprit suprême lui-même. De plus, quand bien même rien n'existerait que l'Esprit suprême, le Père et le Fils ne s'en aimeraient pas moins eux-mêmes et mutuellement. Cet amour n'est donc autre chose que ce qu'est le Père et le Fils, c'est-à-dire l'essence suprême. — De plus, il ne peut y avoir plusieurs essences suprêmes, l'amour de l'un et de l'autre est donc, avec le Père et le Fils, l'essence une et suprême. — Cet amour est ainsi la souveraine sagesse, la souveraine vérité, le souverain bien, et enfin tout ce qui peut être dit de la substance de l'Esprit suprême.

Mais qui peut être égal à l'esprit suprême, si ce n'est lui-même? Cet amour est donc l'esprit suprême. De plus s'il n'y avait aucune créature, c'est-à-dire s'il n'y avait rien autre chose que l'esprit suprême, le père et le fils ne s'en aimeraient

pas moins eux-mêmes et mutuellement. Il suit donc que cet amour n'est autre chose que ce que sont eux-mêmes le père et le fils, c'est-à-dire l'essence suprême. Mais comme il ne peut y avoir plusieurs essences suprêmes, quelle conclusion est plus nécessaire que celle-ci : que le père, le fils et l'amour qui les unit, sont l'essence une et suprême? Ce même amour est donc la souveraine sagesse, la souveraine vérité, le souverain bien, et tout ce qui peut être affirmé de la substance du souverain esprit.

CHAPITRE LIV.

Qu'il procède tout entier du Père et tout entier du Fils, et que cependant il n'est qu'un seul amour.

SOMMAIRE.

Cet amour ne procède pas du Père et du Fils en tant qu'ils sont deux, mais de leur unité même. — Car il ne procède pas des relations qui sont plusieurs, puisqu'il y a et la relation de Père et la relation de Fils, mais de l'essence même qui n'admet pas la pluralité. — Du Père et du Fils émane donc un si grand bien, de manière toutefois qu'il procède tout entier du Père, tout entier du Fils et tout entier des deux à la fois, parce que du Père, qui est l'Esprit suprême, n'émane que l'Esprit suprême, et du Fils qui est également l'Esprit suprême, n'émane que l'Esprit suprême; et du Père et du Fils qui ne sont pas deux, mais un seul Esprit, ne peut sortir qu'un seul Esprit suprême.

Il faut examiner avec soin s'il y a deux amours, l'un qui procède du père, l'autre du fils; ou un seul, ne procédant pas tout entier de l'un des deux, mais en partie du père, et en partie du fils, ou plutôt voir s'il ne vaut pas mieux rejeter l'idée qu'il y en a plusieurs, ou un seul procédant en partie du père et en partie du fils, et admettre

qu'il n'y en a qu'un procédant tout entier de chacun, et tout entier des deux à la fois. Mais il sera facile de sortir sûrement de cette incertitude, si l'on considère que cet amour ne procède pas du père et du fils, en tant qu'ils sont plusieurs, mais en tant qu'ils ne sont qu'un. Car le père et le fils produisent ce bien si grand, non de leurs rapports particuliers qui sont multiples, celui du père étant différent de celui du fils, mais de leur essence même qui n'admet pas la pluralité. Comme donc le père est, dans sa détermination propre, l'esprit suprême, et le fils, dans sa détermination propre, l'esprit suprême, et comme le père et le fils ne sont pas deux, mais un seul esprit; ainsi, l'amour du souverain esprit émane tout entier du père et tout entier du fils, considérés dans leur distinction, et à la fois du père et du fils non comme deux, mais comme un seul tout.

CHAPITRE LV.

Que l'amour n'est pas leur fils.

SOMMAIRE.

Cet amour cependant n'est point le fils du père et du Verbe desquels il procède ; parce que, quoiqu'il procède d'eux, il ne reproduit pas leur ressemblance, encore qu'il soit le même que le Père et le Fils. — Ensuite s'il est leur Fils, ou l'un des deux sera son Père, l'autre sa Mère, ce qui répugne, puisqu'il ne procède pas du Père d'une autre manière que du Fils. Ou l'un et l'autre sont à la fois son Père et sa Mère, mais aucune nature ne comporte deux êtres qui aient la double qualité, parfaite et entièrement la même, de Père et de Mère, pour la procréation d'une chose quelconque.

Quoi donc? Puisque cet amour est à la fois émané du père et du fils, et qu'il leur est tellement semblable qu'il n'en diffère en rien, mais qu'il est identiquement le même, doit-il être regardé comme leur fils ou leur enfant? Non, sans doute; car, comme le Verbe, ainsi qu'il a été démontré, prouve incontestablement, en reproduisant l'image fidèle du père, qu'il est véritablement fils de celui qui lui a donné l'être; de même, l'amour

montre clairement qu'il n'est pas fils, puisque étant conçu comme procédant du père et du fils, il ne présente pas tout d'abord à celui qui le contemple, la ressemblance évidente de l'être duquel il émane; encore que le rapport qui les unit, bien considéré, montre qu'il est tout-à-fait la même essence que le père et le fils. Enfin, s'il est leur fils, l'un sera son père, l'autre sera sa mère, ou tous deux seront à la fois père et mère, toutes conséquences contradictoires avec la vérité. Car, comme il ne procède pas d'une manière du père, et du fils d'une autre manière, la vérité ne permet pas que la relation de l'un avec lui soit exprimée par un autre que sa relation avec l'autre; l'un n'est donc pas son père, ni l'autre sa mère. Mais aucune nature n'a jamais fourni l'exemple de deux choses qui eussent à la fois, chacune, au même degré et sans la moindre différence, la qualité de père et celle de mère, dans leur rapport avec un être qui en serait le produit. L'un et l'autre, le père et le fils, n'est donc pas le père ou la mère de l'amour qui émane de leur essence. Il paraît donc évidemment, que la vérité ne permet pas d'admettre que cet amour soit leur fils ou leur enfant.

CHAPITRE LVI.

Que le Père seul engendre et n'est pas engendré; que le Fils seul est engendré; que l'amour seul n'est ni engendré ni non engendré.

SOMMAIRE.

Cet amour ne peut pas être proprement dit engendré comme le Verbe. Il faut cependant reconnaître qu'il n'est pas absolument le contraire, puisqu'il reçoit d'un autre en quelque point son existence. Il appartient donc au Père seul d'être engendrant et non engendré, au Verbe seul d'être engendré, à l'amour seul de n'être ni précisément engendré, ni absolument non engendré, mais procédant; car il n'est pas tout-à-fait Fils, mais il n'est pas non plus sans un être dont il émane.

En parlant de ce même amour, il ne paraît pas que l'on puisse dire avec une entière précision qu'il n'est pas engendré, ni cependant qu'il le soit à la manière du fils. Car, nous affirmons communément qu'une chose est engendrée par celle de laquelle elle reçoit son existence. Ne di-

sons-nous pas, par exemple, que la lumière ou la chaleur est engendrée du feu; ou, de tout autre effet, qu'il naît de sa cause. Or, d'après cette manière de s'exprimer, l'amour, sortant de l'esprit suprême, ne peut pas être regardé comme n'étant absolument point engendré; et cependant, il ne peut pas être dit engendré au même titre que le Verbe, parce que le Verbe est un véritable enfant, un véritable fils. Quant à l'amour, il est clair qu'il n'est nullement enfant ou fils. Le père qui a donné l'être et dont sort le Verbe, peut donc, doit même, seul, être appelé engendrant et non engendré; parce qu'il est seul père, seul enfantant, et qu'il n'est point émané d'un autre; le verbe seul peut être appelé engendré; parce que seul il est enfant et fils. Quant à l'amour qu'ils se portent l'un à l'autre, il n'est ni engendré, ni cependant non engendré, parce qu'il n'est point fils ou enfant, mais que, malgré cela, il reçoit l'être d'un autre que lui-même.

CHAPITRE LVII.

Que ce même amour est incréé et créateur comme le père et le fils; que cependant avec eux il ne fait pas trois êtres, mais un seul être incréé et un seul créateur; que ce même amour peut être dit l'esprit du père et du fils.

SOMMAIRE.

Cet amour étant avec le Père et le Fils une même essence suprême, qui seule n'a été faite par rien et a tout fait par sa vertu propre; il est nécessaire que, comme le Père et le Fils, l'amour soit incréé et créateur, et que tous trois ne soient pas plusieurs, mais un seul être incréé et créateur. Aucun être ne fait, ne crée ou n'engendre le Père, le Père seul ne fait pas, mais engendre le Fils; le Père et le Fils ne font ni n'engendrent, mais respirent leur amour comme le souffle de leur vie, parce qu'il procède d'eux, non en se séparant de cette essence suprême, mais en existant par elle. — Il peut donc justement être appelé l'esprit de l'essence suprême. — Il peut être appelé aussi le lien commun du Père et du Fils, et parce qu'il a le même nom que le Père et le Fils, et parce qu'il est lui-même tout ce que sont le Père et le Fils.

Mais, puisque cet amour est, dans sa condition, distinct de l'essence suprême, comme le père et le

fils, et que cependant, le père. le fils et leur amour, pris ensemble, ne sont pas plusieurs, mais une seule essence suprême, qui seule n'a été faite par rien et n'a fait toutes choses que par elle-même ; il est nécessaire que, comme le père en particulier, le fils en particulier sont increés et créateurs, l'amour soit aussi en particulier increé et créateur ; et que cependant les trois à la fois ne soient pas plusieurs, mais un seul increé et un seul créateur. C'est pourquoi aucun ne fait, ne crée, ou n'engendre le père ; le père seul ne fait pas, mais engendre le fils ; le père et le fils n'engendrent pas et ne font pas non plus leur amour ; mais en quelque sorte, s'il est permis de s'exprimer ainsi, ils le *respirent* [1]. Quoiqu'il soit nécessaire d'observer que l'essence immuable ne respire pas à la façon des hommes, cependant aucune expression ne nous paraît mieux, que le mot *respirer*, exprimer ce mode d'émanation par lequel cet amour procède non en se séparant, mais en existant par la vertu de l'essence suprême. Si cette expression est exacte, comme le Verbe de l'essence suprême est appelé son fils, l'amour de l'essence suprême peut être appelé son souffle où son esprit; de sorte qu'étant l'esprit

[1] Le texte latin porte *spirant*, amené par le rapport qui unit ce mot avec *spiritus*. Ce rapprochement paraît suffire à l'auteur pour légitimer les conclusions qui suivent ce raisonnement plus subtil que solide.

par essence, comme le père et le fils, et ceux-ci ne pouvant point être regardés comme l'esprit de quelque autre, puisque le père n'est né d'aucun autre, puisque le fils naît du père, mais non par sa *respiration*, il soit considéré comme étant l'esprit de l'un et de l'autre, parce qu'il procède d'une manière admirable de l'un et l'autre par leur ineffable *respiration*. De plus, de ce qu'il constitue l'union commune du Père et du Fils, il est juste qu'il reçoive un nom qui soit commun au Père et au Fils, s'il manque un nom qui lui soit propre. S'il arrive donc que l'on donne à l'amour pour nom particulier le nom d'esprit, qui exprime à la fois la substance du Père et celle du Fils, en cela on pourra trouver cet avantage, qu'il sera désigné par le nom même de la substance du Père et du Fils, quoiqu'il reçoive l'être de l'un et de l'autre.

CHAPITRE LVIII.

Que comme le Fils est l'essence ou la sagesse du Père, dans ce sens qu'il a la même essence et la même sagesse que le Père, de la même manière l'esprit est l'essence, la sagesse et les autres attributs du Père et du Fils.

Comme le Fils est la substance, la sagesse et la vertu du Père, dans ce sens qu'il a la même essence, la même sagesse, la même vertu que le Père, ainsi l'on peut considérer l'esprit, qui procède de tous deux, comme l'essence, la sagesse ou la vertu du Père et du Fils, parce qu'il a tout-à-fait la même essence, la même sagesse ou la même vertu.

CHAPITRE LIX.

Que le père, le fils, et l'esprit qui procède de l'un et de l'autre, sont mutuellement renfermés les uns dans les autres.

SOMMAIRE.

Ces trois sont une seule suprême essence, qui ne peut être ni sans elle, ni hors d'elle, ni plus grande ou plus petite qu'elle-même. Ces trois sont donc mutuellement les uns dans les autres, de manière que l'un ne s'étende pas au-delà de chacun des autres. — De plus, la mémoire de l'essence suprême est tout entière dans son intelligence et son amour; son intelligence dans sa mémoire et son amour, son amour dans sa mémoire et son intelligence. — Donc le Père, qui est la mémoire, est tout entier dans le Fils qui est l'intelligence, et dans l'esprit qui est l'amour; le Fils tout entier est dans le Père et l'esprit, l'esprit tout entier dans le Père et le Fils, et l'un ne peut pas être sans les autres.

Ce n'est pas sans plaisir que j'examine comment le Père, le Fils, et l'Esprit qui procède de l'un et de l'autre, sont si également unis dans une

vie intime et mutuelle, que l'un ne s'étend pas au-delà des autres. On peut le prouver en faisant remarquer qu'ils sont chacun la suprême et parfaite essence, de manière qu'ils n'en constituent pas trois, mais une seule, qui ne peut être ni sans elle, ni hors d'elle, ni plus grande ou plus petite qu'elle-même. Mais on peut encore le prouver avec non moins de force de la manière suivante : le Père est tout entier dans le Fils et dans l'esprit qui leur est commun, le Fils est tout entier dans le Père et l'esprit, et ce même esprit est tout entier dans le Père et le Fils; car la mémoire de l'essence suprême est tout entière dans son intelligence et dans son amour; l'intelligence tout entière dans la mémoire et l'amour; l'amour tout entier dans la mémoire et dans l'intelligence. L'esprit suprême, en effet, comprend et aime toute sa mémoire; il se souvient de toute son intelligence, et l'aime tout entière; il se souvient de tout son amour, et le comprend tout entier. Or, par la mémoire nous entendons le Père, par l'intelligence le Fils, par l'amour, l'esprit de tous deux. Le Père, le Fils et l'esprit s'embrassent donc avec une si grande égalité, et sont si parfaitement contenus dans leur vie mutuelle, qu'aucun ne s'élève au-dessus des autres ou n'existe sans eux. Nous venons de le prouver.

CHAPITRE LX.

Qu'aucun d'eux n'a besoin de l'autre pour se rappeler, comprendre ou aimer, parce qu'ils sont chacun mémoire, intelligence et amour, enfin tout ce qu'il est nécessaire que soit la suprême essence.

SOMMAIRE.

Cependant aucun d'eux n'a besoin de l'autre, soit pour se rappeler, soit pour comprendre, soit pour aimer. Car, comme chacun d'eux est l'essence suprême, chacun d'eux est individuellement et par soi-même mémoire, intelligence et amour; et ainsi chacun d'eux en particulier se souvient, comprend et aime par soi-même comme il existe par soi-même.

Il faut ici examiner avec une attention particulière, et confier à mon souvenir la pensée qui me vient en contemplant cette nature suprême. Il est nécessaire, en effet, que nous regardions le Père comme la mémoire, le Fils comme l'intelligence, l'esprit comme l'amour, de manière toutefois que le Père n'ait besoin ni du Fils, ni de l'es-

prit qui leur est commun, le Fils du Père ni de ce même esprit, et l'esprit du Père ni du Fils; besoin qui se produirait nécessairement si, par lui-même, le Père ne pouvait que se souvenir, et qu'il ne pût comprendre que par le moyen du Fils, ou aimer que par l'organe de l'esprit qui lui est commun avec son Fils; si par lui-même le Fils ne pouvait que comprendre, et ne se souvînt qu'à l'aide du Père, n'aimât que par le secours de l'esprit; et si l'esprit par lui-même ne savait qu'aimer, et qu'il reçût du Père la mémoire et du Fils l'intelligence. Car comme dans ces trois, chacun en particulier est l'essence suprême et la sagesse, à ce degré de perfection où elle peut, par elle-même, se souvenir, comprendre et aimer; il est nécessaire qu'aucun des trois n'ait besoin de l'autre pour se souvenir, pour comprendre et pour aimer; car chacun en particulier est à la fois mémoire, intelligence et amour, et tout ce qui constitue nécessairement l'essence suprême.

CHAPITRE LXI.

Que cependant ils ne sont pas trois, mais un Père, Fils ou Esprit procédant de tous deux.

SOMMAIRE.

Quoique le Père soit intelligence et amour, il n'est pas cependant Fils ou esprit de quelque autre; parce qu'il n'est pas l'intelligence engendrée, ou l'amour procédant de quelque autre. — Et quoique le Fils soit mémoire et amour, il n'est pas cependant le Père ou l'esprit, parce qu'il n'est pas la mémoire qui engendre et l'amour qui procède d'un autre, comme l'esprit. — Enfin, quoique l'esprit soit mémoire et intelligence, cependant il n'est ni le Père ni le Fils, parce qu'il n'est pas la mémoire engendrant ni l'intelligence engendrée. — Dans la suprême essence le Père, le Fils et l'Esprit sont un, et il n'y a pas trois Pères, trois Fils ou trois esprits.

Ici se présente une nouvelle question. Car, si le père est intelligence et amour, comme il est mémoire, le fils, mémoire et amour, comme il est intelligence, et l'esprit, procédant de tous deux, non moins mémoire et intelligence qu'amour, comment le père n'est-il pas le fils et l'esprit; comment le fils n'est-il pas le père et l'esprit, et comment enfin

l'esprit n'est-il pas le père de quelqu'un et le fils de quelque chose? Car c'est ainsi que nous comprenions que la mémoire était le père, le fils l'intelligence, l'esprit procédant de l'un et de l'autre, l'amour. Mais cette difficulté est facile à résoudre, si nous rappelons les principes que la raison nous a découverts jusqu'à présent. Car, quoique le père soit intelligence et amour, il n'est cependant ni le fils, ni l'esprit émané de quelque autre, par cela seul qu'il n'est point intelligence engendrée ou esprit procédant, et que tout ce qu'il est, il l'est sous la condition d'engendrer, et d'être le principe d'où les autres procèdent. Il en est de même du Fils, quoiqu'il se souvienne et aime par lui-même, il n'est cependant ni le père, ni l'esprit émané du père et de lui, parce qu'il n'est pas la mémoire engendrante ou l'amour procédant d'un autre, comme l'esprit; mais il est tout ce qu'il est, sous la condition d'être engendré, et d'être l'un des principes d'où procède l'esprit. L'esprit, enfin, n'est pas nécessairement père ou fils, parce qu'il trouve en soi la mémoire et l'intelligence, car il n'est pas mémoire engendrante ou intelligence engendrée, mais seulement tout ce qu'il est, il l'est par *procession*. Qui peut donc nous empêcher de conclure que, dans l'essence suprême, il n'y a qu'un père, qu'un fils, qu'un esprit, et non trois pères, trois fils ou trois esprits?

CHAPITRE LXII.

Comment de ces trois personnes semblent devoir naître plusieurs Fils.

SOMMAIRE.

Puisque chacune de ces trois personnes divines se comprend et comprend les deux autres, se parle et parle les deux autres, il semble que chacune doive produire son Verbe ou son Fils, et qu'il y ait ainsi plusieurs Fils.

Mais la considération qui se présente à nous en ce moment, s'accorde mal, peut-être, avec la conclusion du chapitre précédent. On ne saurait douter, en effet, que le père, le fils et leur esprit ne se parlent chacun soi-même et ne parlent les deux autres, comme ils se comprennent chacun soi-même et comprennent les deux autres. Que s'il en est ainsi, comment n'y a-t-il pas, dans l'essence suprême, autant de Verbes qu'il y a de personnes qui parlent et de personnes parlées? Car, si plusieurs hommes parlent un même objet dans leur pensée, il doit, ce semble, y avoir autant de Verbes de cet objet qu'il y a d'hommes qui le pensent, parce qu'il y en a un dans la pensée de

chacun. De plus, si un homme pense plusieurs objets, il y a dans son intelligence autant de Verbes qu'il y a d'objets pensés. Or, dans l'intelligence de l'homme, lorsqu'il pense quelque chose qui est hors de son ame, le Verbe de la chose pensée ne naît point de la chose même, parce que celle-ci ne tombe pas sous l'intuition de la pensée[1], mais de quelque similitude ou image de la chose qui est dans la mémoire de celui qui la pense, ou qui, à l'instant qu'il la pense, est introduite dans l'esprit, à l'aide des sens corporels qui la détachent en quelque sorte de l'objet présent. Mais, dans l'essence suprême, le père, le fils et leur esprit sont toujours présents les uns aux autres; car, comme nous l'avons déjà vu, chacun d'eux n'est pas moins dans les autres que dans lui-même, de sorte que, lorsqu'ils se parlent mutuellement, celui qui est parlé par un autre paraît aussi bien, par cette constitutive réciprocité, engendrer son Verbe, que lorsqu'il se parle lui-même. Comment donc le fils et l'esprit qui procède du père et du fils, n'engendrent-ils rien, si chacun d'eux engendre son Verbe, soit en se parlant soi-même, soit lorsqu'il est parlé par un autre[2]? Or, autant l'on peut

[1] Le texte dit : *à cogitationis intuitu.*

[2] Par cette question l'auteur signale, dans la conséquence qu'il vient de déduire, une contradiction avec les principes en vertu desquels il a établi plus haut que l'attribut d'*engendrer* appartient exclusivement au Père. C'est une difficulté nouvelle qu'il élève et à laquelle il va répondre dans le chapitre suivant.

prouver qu'il naît de Verbes de la substance suprême, autant, d'après les considérations précédentes, il est nécessaire qu'elle engendre de fils, et que d'elle émanent d'esprits.

CHAPITRE LXIII.

Comment il n'y a qu'une seule personne[1] née d'une seule personne, c'est-à-dire un Verbe unique né d'un Père unique.

SOMMAIRE.

Cependant comme il n'y a pas dans la nature suprême, plusieurs personnes qui parlent et plusieurs qui sont parlées, mais une seule essence qui comprend et est comprise; il est certain qu'il n'y a pas plusieurs Pères, ni plusieurs Verbes et plusieurs Fils; mais qu'il n'y en a qu'un qui parle ou un seul Père; et un seul Verbe ou un seul Fils. — Quoique le Père, le Verbe et l'esprit se parlent chacun soi-même, et parlent les deux autres, cependant il n'y a qu'un seul Verbe, parce qu'il ne peut y avoir de Verbe que d'une seule de ces personnes qui est le Père, et nullement de deux autres. — Car le Fils n'est pas sa propre image, ou l'image de l'esprit qui procède de lui: il ne naît pas en effet de lui-même, ou de celui qui procède de lui-même; il n'est pas non plus, dans sa manière d'exister, sa propre image ou l'image de celui qui procède de lui-

[1] Nous employons ici, et dans d'autres endroits encore, le mot de *personne*, consacré dans l'enseignement théologique, parce que les expressions indéterminées *plures*, *plura*, *unus*, *unum* ne se traduisent pas facilement en français, lorsqu'elles ne sont point suivies de substantifs qui en précisent le sens.

même. — Il reste donc certain qu'il n'y a qu'un Verbe unique, Verbe de celui de qui seul il reçoit l'être, et duquel il reproduit la complète ressemblance.

Par cette raison, il semblerait qu'il y a dans l'essence suprême plusieurs pères, plusieurs fils, plusieurs esprits procédants, et d'autres conditions encore non moins nécessaires, si cependant l'on ne regarde comme certain que le Père, le Fils et leur Esprit, dont l'existence est maintenant incontestable, ne parlent pas tous trois, quoique chacun d'eux parle ; et ne sont pas tous trois parlés, quoique chacun d'eux se parle soi-même, et parle les deux autres. Car comme il appartient à la sagesse suprême de savoir et de comprendre, il est de même de l'essence de la sagesse et de l'intelligence immuable et éternelle, d'avoir toujours présent ce qu'elle sait et ce qu'elle comprend. Pour cet esprit suprême, parler n'est autre chose que contempler par la pensée ; comme parler, pour notre esprit, n'est autre chose que voir par la pensée. D'autres considérations, déjà développées, nous ont convaincus que tout ce qui est de l'essence de la nature suprême, convient complètement au Père, au Fils, et à leur Esprit, même pris individuellement ; et que cela cependant, quoiqu'on le puisse affirmer de tous trois, n'admet en soi ni partage ni pluralité. Puis

donc qu'il est certain que, de même que la science et l'intelligence appartiennent à cette essence suprême, de même savoir et comprendre ne sont pour elle rien autre chose que parler, ou, en d'autres termes, avoir toujours présent ce qu'elle sait et ce qu'elle comprend; il est nécessaire que, de même que le Père, le Fils et leur Esprit, chacun en particulier, savent et comprennent, et que cependant ces trois ensemble ne sont pas plusieurs sachant et comprenant, mais un seul sachant et comprenant; chacun d'eux parle, et qu'ils ne soient cependant pas trois mais un seul parlant. D'après ceci on peut encore clairement connaître que, lorsque ces trois personnes sont parlées ou par elles-mêmes, ou l'une par l'autre, il n'y en a pas plusieurs qui sont parlées. Car qui est parlé dans ce cas, si ce n'est leur essence? Si donc cette essence est unique, il n'y a qu'un être unique qui soit parlé, et s'il n'y en a qu'un qui soit parlé, et un qui parle, car en eux parle une seule sagesse et une seule substance est parlée, il suit qu'il n'y a pas là plusieurs Verbes, mais un seul. Ainsi donc, quoique chacun d'eux se parle lui-même, et que tous se parlent mutuellement, il est cependant impossible que, dans l'essence suprême, il y ait un autre Verbe que celui qui, comme il a été déjà démontré, est le Verbe de la substance de laquelle il naît, dont il reproduit l'image complète, et

dont il est le véritable Fils. En lui je vois quelque chose d'admirable et d'inexplicable à la fois; car il est évident que chacune de ces personnes, le Père, le Fils, et l'esprit du Père et du Fils, se parlent elles-mêmes, et parlent chacune les deux autres, et que cependant il n'y a qu'un seul Verbe: Verbe qui, à son tour, ne peut pas être appelé le Verbe des trois, mais seulement celui d'une seule. Il est certain en effet qu'il est l'image et le Fils de celui dont il est le Verbe, et il est clair qu'il ne peut être convenablement appelé l'image ou le Fils ni de lui-même, ni de l'esprit qui procède de lui; car il ne naît ni de lui-même, ni de celui qui procède de lui; et il ne reproduit l'image ni de soi-même, ni de celui qui procède de lui. En effet, il ne s'imite pas soi-même, et il ne peut se donner une existence parfaitement semblable à soi-même, parce que l'imitation et la ressemblance ne peuvent appartenir à une seule chose, mais expriment un rapport qui suppose plusieurs termes; il n'imite pas non plus l'esprit, et n'est pas formé à sa ressemblance, parce qu'il n'en a pas reçu l'être, et qu'au contraire c'est de lui que l'esprit procède. Nous concluons donc nécessairement que le Verbe l'est uniquement de celui-là seul duquel il reçoit la naissance, et dont il reproduit la parfaite image. Il n'y a donc dans l'essence suprême qu'un seul Père et non plusieurs, un seul Fils et non plusieurs Fils, un seul esprit

procédant, et non plusieurs esprits procédants. Ils sont trois d'une manière tellement distincte, que jamais le Père ne saurait être le Fils ou l'esprit procédant, que jamais le Fils n'est le Père ou l'esprit procédant, et que jamais l'esprit du Père et du Fils n'est le Père et le Fils. Toutefois chacun d'eux est si parfait, qu'il ne lui manque rien. Et cependant leur être commun est tellement un, que, comme nous avons vu que le pluriel ne convenait à aucun d'eux en particulier, de même il ne convient pas davantage de l'employer lorsqu'on les considère tous les trois ensemble. Ainsi, quoique chacune de ces personnes se parle elle-même, et quoiqu'elles se parlent toutes mutuellement, cependant il n'y a pas plusieurs Verbes, mais un seul; il n'est pas le Verbe de chacun ou de tous, mais d'un seul.

CHAPITRE LXIV.

Que cette conclusion doit être admise, encore qu'elle soit inexplicable.

SOMMAIRE.

Que l'homme croie donc qu'il en est ainsi, quoiqu'il ne puisse connaître comment existe un pareil fait. — Nous ne saurions comprendre comment la sagesse suprême sait ce qu'elle a fait. — Nous pouvons donc encore bien moins expliquer comment elle se sait ou se parle elle-même.

Cette conclusion sublime et mystérieuse me paraît surpasser la portée de l'intelligence humaine, et c'est pour cela que je crois devoir arrêter l'effort qui tendrait à expliquer de quelle manière il en est ainsi. Il suffit, je pense, à celui qui soumet à un examen réfléchi un principe incompréhensible, d'atteindre par le raisonnement à sa certitude inébranlable, quoiqu'il ne puisse, par la pensée, concevoir le *comment* de son existence. Nous ne devons pas moins notre foi à la certitude d'un principe établi sur des preuves nécessaires, et

qu'aucun raisonnement contraire ne peut ébranler, lors même que, incompréhensible par son élévation naturelle, il ne saurait être expliqué. Or, qu'y a-t-il de plus incompréhensible, de plus ineffable, que ce qui est au-dessus de toutes choses? C'est pourquoi si tout ce que nous avons jusqu'à ce moment établi sur l'essence suprême, est appuyé de raisons nécessaires, quoique l'esprit ne puisse le pénétrer de manière que de simples paroles l'expliquent facilement, par-là cependant la solide base de cette certitude n'est en rien ébranlée [1]. Car si, par les considérations précédentes, la raison nous a démontré qu'il est impossible de comprendre comment la souveraine sagesse sait tout ce qu'elle a fait, en créant ce grand nombre d'êtres sur lesquels nous savons nécessairement tant de choses, qui pourra expliquer comment se

[1] Il y aurait beaucoup à profiter du principe développé dans ce chapitre d'Anselme, quant à ce qui se rapporte aux croyances religieuses. Le scepticisme du XVIII.e siècle a vécu, comme on sait, sur cette considération irréfléchie qu'on ne pouvait croire que ce que l'on comprenait, c'est-à-dire ce dont l'on connaissait bien le *Comment;* c'était réduire la croyance de l'homme à bien peu de chose; car il n'y a guère de phénomènes, même naturels, de ceux au milieu desquels nous vivons, et dont nous ne saurions douter, qui nous soient connus dans les forces intimes et dans la loi qui les constituent. Les déductions logiques du raisonnement ont aussi leur certitude d'un autre ordre, mais qui n'en est pas moins une certitude, et qui ne doit pas s'évanouir devant l'ignorance où nous sommes du contenu même de la conclusion, et du *Comment* intérieur de telle ou telle vérité proposée à la croyance.

connaît et se parle elle-même cette substance suprême, sur laquelle l'homme ne peut savoir que peu de chose, ou même rien ? Si donc, dans ce seul fait, que cette substance suprême se parle elle-même, le Père engendre, et le Fils est engendré, nous aurons droit de dire avec le prophète : *Qui décrira sa génération*[1] ?

[1] *Generationem ejus quis enarrabit ?* Isaïe, 53.

CHAPITRE LXV.

Comment nous avons atteint, par la discussion, la vérité sur une chose ineffable.

SOMMAIRE.

Quoique cette suprême essence soit ineffable quant à elle-même, ce que nous avons jusqu'à ce moment établi sous des formes difficiles [1] à pénétrer, sous des images et des similitudes, n'en est pas moins vrai. — Tous les noms par lesquels on désigne cette nature suprême, n'expriment pas tant son être réel, qu'une sorte de ressemblance; ils l'expriment en effet d'après les conceptions que nous puisons dans les choses créées, et cependant la manière dont on l'énonce ou dont on l'apprécie par ces mots n'est point fausse. — Ce que l'on connaît d'elle est vrai, quoiqu'elle ne soit pas connue tout entière telle qu'elle est.

Mais, d'un autre côté, si l'essence suprême est tellement ineffable, ou plutôt puisqu'elle est ineffable, comment restera certain tout ce qui a été dit de cette substance suprême, sous les divers rapports de Père, de Fils et d'esprit procédant?

[1] Le texte latin porte *per ænigmata*.

Car si c'est avec raison et vérité que nous avons développé ce qui précède, comment est-elle ineffable? ou si elle est ineffable, comment peut-elle être telle que nous l'avons décrite? Ne serait-ce pas que nous avons expliqué ce qu'est cette nature suprême, autant qu'il est possible de le faire, et qu'ainsi rien n'empêche que tout ce que nous avons avancé ne soit vrai? Ce n'est donc que parce que, malgré nos efforts, nous ne pouvons en comprendre l'essence intime, qu'elle est dite ineffable. Qui pourrait d'ailleurs répondre à ce que nous avons démontré précédemment; savoir : que la suprême essence est au-dessus et en dehors de toutes choses, de manière que si on l'exprime par des paroles qui désignent ordinairement d'autres natures, le sens cependant ne saurait être absolument le même? Car, par toutes ces paroles que j'ai pensées, ai-je pu exprimer un autre sens que le sens commun et usité? Si donc le sens le plus vulgaire de ces paroles est étranger à cette essence suprême, tout ce que le raisonnement semble nous avoir découvert ne saurait lui convenir. Comment donc serait-il vrai que nous avons atteint en quelque chose l'essence suprême, si ce que nous avons trouvé est tellement différent d'elle? Quoi donc? serait-ce que, sous un rapport, nous avons découvert quelque chose sur ce sujet incompréhensible, et que, sous un autre, rien ne s'est éclairci pour nous? Comme il arrive souvent,

lorsque nous disons beaucoup de choses, que nous n'exprimons pas avec une complète exactitude, et telles qu'elles sont, mais qu'à l'aide d'une expression empruntée, nous désignons des objets que nous ne voudrions, ou même ne pourrions faire connaître avec une exacte propriété de termes ; lors, par exemple, que nous parlons à l'aide de formes difficiles à saisir [1], souvent nous voyons un objet, non pas tel qu'il est lui-même, mais à l'aide de quelque similitude ou image, comme il arrive quand nous voyons les traits de quelqu'un dans un miroir. Ainsi donc nous disons et nous ne disons pas la même chose, nous voyons et nous ne voyons pas le même objet. Nous disons et nous voyons les choses sous un aspect qui leur est en quelque sorte étranger, et nous ne les saisissons pas dans leurs propriétés mêmes. On peut conclure de ce raisonnement que ce que nous avons dit est vrai, et qu'en même temps la nature suprême reste ineffable, puisque, ne pouvant l'exprimer par le caractère propre de son essence, nous la désignons de notre mieux par quelque autre chose. Quels que soient en effet les noms par lesquels on désigne cette nature, on ne peut prétendre l'exprimer par son essence particulière. mais seulement par une similitude toujours incomplète. Aussi, lorsque je porte ma pensée sur

[1] *Per ænigmata.*

le sens de ces paroles, je comprends plus facilement ce que je vois sous des formes créées, que je n'atteins ce que je sais être placé loin de la portée de l'intelligence humaine; car ces mots mettent par leur signification, dans l'ame, quelque chose qui est beaucoup moindre, ou bien différent même de ce que notre esprit cherche avec effort à comprendre sous cette imparfaite signification. Le nom de sagesse, en effet, ne suffit point pour exprimer ce par quoi tout a été fait de rien, et tout est conservé : le nom d'essence ne saurait désigner pour moi ce qui, par son élévation personnelle, est au-dessus de toutes choses et hors de toutes choses par sa nature particulière. Cette nature est donc véritablement ineffable, sous ce rapport qu'elle ne peut d'aucune façon être exprimée telle qu'elle est par des paroles; et si, d'un autre côté, en suivant les données de la raison, quelqu'une de ses qualités peut être aperçue sous une forme même incomplète et difficile à pénétrer, il n'est pas moins certain que cette qualité est en elle.

CHAPITRE LXVI.

Que c'est sur-tout par la connaissance de notre ame raisonnable que nous parvenons à connaître l'essence suprême.

SOMMAIRE.

On ne saurait donc rien concevoir de cette nature par son caractère propre, mais seulement par des formes qui lui sont étrangères. — L'essence créatrice est donc d'autant plus profondément connue, qu'on l'étudie dans la contemplation d'une créature plus rapprochée d'elle. — Aussi comme l'ame raisonnable peut seule s'élever à cette investigation, de même elle est le seul objet par la contemplation duquel on peut sur-tout arriver à cette connaissance, parce que, de tous les êtres, elle est le plus près de cette essence suprême. — De là il suit que, plus l'ame s'applique à se connaître profondément, plus elle s'élève efficacement à la connaissance de cette essence suprême; et que plus elle néglige de s'étudier elle-même, plus elle s'éloigne de la contemplation et de la vue de l'essence créatrice.

Puis donc qu'il est certain que rien de ce qui appartient à cette nature ne peut être saisi en abordant ce qu'elle a de propre, mais seulement par la vue de quelque chose que l'on puisse lui comparer, même d'une manière éloignée; il n'est pas moins certain que l'on parvient à la connaître

d'autant plus que l'on prend, pour objet de comparaison, une chose qui lui ressemble davantage. Car dans les choses créées, tout ce qui lui ressemble le plus est par cela seul d'une nature supérieure. Aussi, par une plus grande ressemblance, l'ame peut s'approcher davantage de la vérité suprême, et, par la comparaison avec une essence créée supérieure, elle juge mieux ce qu'elle doit penser de l'essence créatrice. On ne saurait donc douter que l'essence créatrice ne soit d'autant plus profondément connue, qu'on en recherche la nature à l'aide d'une créature qui en est plus rapprochée ; car nous avons déjà montré plus haut, d'une manière certaine, que toute essence, en tant qu'elle est, est, dans la mesure de cette existence même, semblable à la suprême essence. Il est donc clair que, comme l'ame raisonnable est, entre les créatures, la seule qui puisse s'élever jusqu'à l'investigation de l'essence suprême, elle est aussi la seule par laquelle on peut sur-tout arriver à la connaître ; car nous avons déjà appris qu'elle s'en rapproche par la similitude de son essence naturelle. Quelle conséquence est donc d'une plus parfaite évidence que, plus l'ame raisonnable s'applique avec zèle à se connaître elle-même, plus elle s'élève à la connaissance de l'essence suprême ; et plus elle néglige de s'étudier elle-même, plus elle s'éloigne de la contemplation de celle-ci?

CHAPITRE LXVII.

Que l'ame est le miroir et l'image de cette substance suprême.

SOMMAIRE.

Parce que l'ame est susceptible d'aimer et de comprendre soi-même et l'essence suprême, parce qu'elle est capable de se souvenir et de soi-même et de cette essence, elle est seule la véritable image de cet être dont la mémoire, l'intelligence et l'amour constituent l'ineffable trinité. — Mais l'ame est semblable à l'essence suprême en cela sur-tout qu'elle peut se rappeler, comprendre et aimer ce qui est parfaitement grand et parfaitement bon, c'est-à-dire l'essence suprême.

C'est donc avec raison que l'ame peut être conçue comme un miroir créé pour elle-même, dans lequel elle considère, pour ainsi dire, l'image de l'être qu'elle ne peut voir face à face. Car si l'ame, seule d'entre toutes les choses créées, peut se souvenir de soi-même, se comprendre ou s'aimer, je ne vois pas comment on pourrait nier qu'il y ait en elle une véritable image de cette essence, dans laquelle la mémoire, l'intelli-

gence et l'amour constituent une ineffable trinité. Elle fait voir encore combien elle lui ressemble véritablement, par la faculté qu'elle a de se souvenir d'elle, de la comprendre et de l'aimer. Car c'est sur-tout dans ce qu'elle a de plus grand et de plus semblable à l'essence suprême, qu'elle se montre plus véritablement son image. On ne peut raisonnablement penser qu'il ait pu être donné à une créature intelligente quelque chose de plus important, de plus semblable à la sagesse suprême, que la faculté par laquelle elle peut se rappeler, comprendre et aimer ce qui est excellent et grand par dessus toutes choses. Rien donc n'a été accordé à aucune créature, qui présente à ce point l'image du créateur [1].

[1] *Div. Augustini de Trinitate*, lib. XIV.

CHAPITRE LXVIII.

Que la créature raisonnable a été faite pour aimer l'essence suprême.

SOMMAIRE.

L'ame raisonnable ne doit donc s'appliquer à rien avec plus d'ardeur qu'à exprimer, par une imitation volontaire, cette image naturellement imprimée en elle. — Comme donc, de toutes les choses qu'elle peut faire, la première est : se rappeler, comprendre et aimer le souverain bien ; c'est aussi cela qu'elle doit vouloir avant tout. Car ce que l'on peut faire de mieux est ce que l'on doit sur-tout vouloir. — D'ailleurs être raisonnable n'est autre chose que pouvoir discerner le juste de ce qui ne l'est pas, le vrai du faux, le bien du mal, le mieux du moins bien. — En vain l'ame pourrait-elle discerner, si elle ne pouvait point aimer ou rejeter ce qu'elle distingue, en vertu d'un jugement conforme à la vérité ; si elle ne savait mesurer son amour au plus ou moins de bien qui lui paraît être dans les différentes créatures. — L'ame raisonnable a donc été créée pour aimer, par dessus tous les autres, la suprême essence et le souverain bien, plus encore, pour n'aimer que lui, parce qu'il est bon par lui-même, et que rien n'est bon que par lui.

Il paraît suivre nécessairement de ce qui précède, que la créature raisonnable ne doit avoir

aucun désir plus ardent que celui d'exprimer, par une imitation volontaire, cette image que la puissance de la nature a tracée en elle. Car, indépendamment de ce qu'elle doit au créateur d'être ce qu'elle est, on voit facilement aussi que sa destination principale est de se rappeler, de comprendre et d'aimer le souverain bien; on peut même prouver qu'elle ne doit rien désirer plus ardemment. Qui pourra nier, en effet, que nous devions sur-tout vouloir accomplir ce que nous pouvons faire de meilleur? D'ailleurs, enfin, être raisonnable n'est autre chose que pouvoir discerner le juste de l'injuste, le vrai du faux, le bien du mal, le meilleur du moins bon. Or, cette faculté serait entièrement inutile, si l'ame ne pouvait aimer ou rejeter ce qu'elle distingue en vertu d'un véritable jugement et d'un juste choix. Il est donc clair que tout être raisonnable n'existe que pour aimer plus ou moins, ou rejeter tout-à-fait ce qui, en vertu de la faculté de distinguer par la raison, lui paraît plus ou moins bon, ou tout-à-fait mauvais. Rien donc n'est plus évident que la condition pour laquelle est faite la créature raisonnable : aimer par dessus tout l'essence suprême, qui est elle-même le souverain bien; plus encore, ne rien aimer qu'elle ou à cause d'elle, parce qu'elle est bonne par elle-même, et que rien n'est bon que par elle. Mais elle ne peut l'aimer sans se souvenir d'elle, et sans s'appliquer à la

comprendre. Il est donc clair que la créature raisonnable doit mettre toute sa force et tout son vouloir à se rappeler, à comprendre et à aimer le souverain bien, seul but pour lequel elle sait qu'elle a reçu l'existence.

CHAPITRE LXIX.

Que l'ame, aimant toujours cette substance suprême, vit alors véritablement et heureusement.

SOMMAIRE.

L'AME humaine est une créature raisonnable, elle a donc été faite pour aimer l'essence suprême et l'aimer sans fin ; car on ne peut penser que la substance suprême l'ait faite pour qu'elle perde un jour cet amour, ou de bonne volonté ou par la force. — Il reste donc à conclure qu'elle est faite pour aimer sans fin l'essence suprême. Mais elle ne le peut faire si elle ne vit éternellement ; ainsi donc elle est née pour toujours vivre, si elle veut toujours faire ce pour quoi elle a été créée. — De plus il ne convient point à la bonté divine d'ôter l'être à ce qu'elle a créé pour l'aimer, lorsqu'elle en est véritablement aimée ; et, lorsqu'elle a favorisé une créature du don de l'aimer toujours, alors qu'elle ne l'aimait pas, de lui enlever ce don ou de permettre qu'on le lui enlève, pour qu'elle cesse nécessairement de l'aimer, lorsqu'on ne peut douter d'ailleurs que cette bonté divine n'aime tout ce qui l'aime véritablement. Il est donc clair que la vie ne saurait être enlevée à la nature humaine, si elle s'applique à toujours aimer la vie suprême. — Mais il est absurde qu'une nature quelconque, aimant toujours celui qui est souverainement bon et souverainement puissant, vive toujours misérablement. L'ame humaine, parce qu'elle est raisonnable,

est donc, si elle poursuit toujours le but pour lequel elle est créée, faite pour vivre un jour tranquille contre la crainte de la mort, et heureuse par l'exemption de tous maux.

Il n'est pas douteux que l'ame humaine ne soit une créature raisonnable; elle est donc nécessairement faite pour aimer l'essence suprême. Il est donc nécessaire qu'elle ait été faite ou pour aimer sans fin, ou pour perdre un jour cet amour volontairement ou par force. Mais ce serait presque une impiété de croire que la sagesse suprême l'ait faite pour qu'un jour elle méprisât un si grand bien, ou que, voulant le conserver, elle le perdît par quelque violence. Il reste donc à croire qu'elle a été faite pour aimer sans fin l'essence suprême. Mais elle ne saurait atteindre ce but, à moins qu'elle ne vive toujours. Elle est donc créée à la condition de vivre toujours, si elle veut toujours remplir le devoir qui lui a été imposé. Il est encore tout-à-fait contraire à l'idée que nous nous faisons du Créateur souverainement bon, souverainement sage et tout-puissant, d'anéantir, pendant qu'il en est véritablement aimé, ce qu'il a créé pour l'aimer; et, après avoir volontairement donné de l'aimer toujours à un être qui ne l'aimait pas encore, d'enlever lorsqu'il l'aime, ou de permettre qu'on enlève à cet être cet heureux don, de manière qu'il cesse nécessairement de l'aimer.

sur-tout lorsque nous ne pouvons douter que l'essence suprême aime toute nature dont elle est véritablement aimée. Il est donc clair que l'ame humaine ne peut perdre sa vie, si elle reste fidèle dans son amour pour la vie suprême. Mais quelle sera cette vie? qu'y a-t-il de grand dans une longue vie, à moins qu'elle n'ait à redouter aucune atteinte du malheur? qu'est-ce que vivre dans la crainte, dans la souffrance, ou trompé par une fausse sécurité, si ce n'est vivre misérablement? Celui, au contraire, qui vit libre de ces maux vit heureux. Or, il est contre toute raison de supposer qu'en aimant toujours celui qui est souverainement bon et tout-puissant, un être d'une nature quelconque vive toujours malheureux. Il suit donc clairement que telle est la condition de l'ame humaine, que si elle s'attache avec persévérance à l'objet pour lequel elle a été créée, elle doit vivre heureuse un jour, véritablement tranquille alors contre la crainte de la mort et de toute autre misère.

CHAPITRE LXX.

Que l'essence suprême se donne tout entière à celui qui l'aime, pour qu'il soit éternellement heureux.

SOMMAIRE.

Il est contradictoire que celui qui est parfaitement juste, ne fasse aucune différence entre celui qui l'aime et celui qui méprise ce qu'il devrait aimer du plus grand amour, qu'il n'aime pas celui qui l'aime, ou qu'il ne serve de rien d'être aimé par lui. Il est donc contradictoire qu'il ne donne rien en retour de l'amour qu'on lui porte. — Mais cet amour qui élève la créature raisonnable au-dessus des autres, ne peut avoir pour récompense que ce qui est suprême dans toutes les natures, car ce bien suprême qui nous impose le devoir de l'aimer, ne nous inspire pas moins le désir de le posséder. — La bonté suprême ne peut donc donner à celui qui l'aime et la désire d'autre récompense qu'elle-même. — Car si, pour l'amour qu'on lui porte, elle accorde une autre récompense qu'elle-même, elle ne veut pas être aimée pour elle, mais pour autre chose, et ainsi elle ne veut pas qu'on l'aime elle-même, mais qu'on aime autre chose. Il est donc certain que celui qui l'aura désirée, comme il doit le faire, jouira du bonheur suprême, et ne le perdra jamais, parce qu'il ne pourra cesser d'aimer cette bonté suprême, et que celle-ci n'abandonnera pas une créature qui l'aime. Elle sera donc éternellement heureuse.

Enfin on ne saurait trouver vrai, sous aucun rapport, que celui qui est juste et puissant par ex-

cellence, n'accorde aucune récompense à celui qui l'aime avec persévérance, puisque, avant qu'il l'aimât, il lui a donné la vie pour en être aimé. Car s'il n'accorde aucune récompense à celui qui l'aime, il faut en conclure que le juste par excellence ne discerne point celui qui aime, de celui qui rejette ce qui doit être aimé par dessus tout; il n'aime pas celui qui l'aime, et il devient inutile d'être aimé par lui : toutes choses qui ne s'accordent point avec les attributs connus de son être; il faut donc admettre qu'il récompense celui qui persévère dans l'amour pour lui. Mais quelle récompense lui donne-t-il? S'il a donné au néant une essence raisonnable pour le rendre susceptible d'amour, que donnera-t-il à celui qui aime, s'il demeure fidèle dans son amour? Si le don qui a rendu l'amour possible est si grand, combien devra être grande la récompense due à l'amour? Et si telle est la base où s'appuie l'amour, quel ne sera pas le salaire de l'amour? Car si la créature raisonnable, complètement inutile à elle-même sans cet amour, n'en est pas moins supérieure à toutes les créatures, le prix de cet amour ne sera-t-il pas nécessairement ce qui domine et surpasse toutes les natures. Et, en effet, ce bien même, qui exige pour lui un si grand amour, force celui qui l'aime à le désirer avec une égale ardeur. Car qui aime la justice, la vérité, le bonheur, l'incorruptibilité, de manière à ne pas en

désirer la possession? Que peut donc donner la bonté suprême à celui qui l'aime et la désire, si ce n'est elle-même? Quelque autre chose en effet qu'elle donnât, elle ne payerait pas le prix convenable; elle ne récompenserait pas l'amour, elle ne consolerait pas l'ame qui l'aime, elle n'en satisferait pas les désirs. Veut-elle être aimée et désirée pour donner quelque autre récompense, elle cesse alors de vouloir être aimée ou désirée pour elle-même, elle veut l'être pour autre chose : ce n'est donc plus elle qu'elle veut que l'on aime, mais autre chose, ce que l'on ne saurait admettre. Il n'y a donc rien de plus vrai que ceci : toute ame raisonnable qui, ainsi qu'elle le doit, s'applique de tout son amour à désirer le bonheur suprême, doit parvenir un jour à en jouir, et *voir* enfin *face à face* ce qu'elle n'aperçoit maintenant qu'*à travers un miroir, et comme sous un voile* [1]. Il serait absurde de douter qu'elle dût en jouir éternellement; car elle en jouira sans être tourmentée d'aucune crainte, ni trompée par une fausse sécurité. Ayant déjà éprouvé le malheur de ne pas la posséder, elle ne pourra cesser de l'aimer, et celle-ci, à son tour, n'abandonnera jamais l'ame qui l'aime; rien ne sera assez puissant pour les séparer malgré elles. Ainsi donc toute ame qui aura commencé

[1] *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem...*

I. Cor. c. 13. v. 12.

à jouir du bonheur suprême sera éternellement heureuse [1].

[1] On voit par cette conclusion qu'Anselme fait réserve, pour l'éternité, de la liberté de l'ame humaine, et que l'amour mutuel de la créature et du créateur lui paraît librement demandé et librement accordé.

CHAPITRE LXXI.

Que l'ame qui s'éloigne de l'éternelle bonté est éternellement misérable.

SOMMAIRE.

Au contraire, celui qui néglige l'amour du bien suprême, sera éternellement malheureux : car, ou il cessera d'être, ou il tombera dans un malheur éternel. Mais ce n'est pas assez pour la punition de sa faute, de ne plus être, car il serait après ce qu'il était avant, et ainsi la justice ne ferait aucune différence entre l'être qui ne peut aucun bien et ne veut aucun mal, et celui qui peut le plus grand bien et veut le plus grand mal. — Il sera donc dans une éternelle misère, s'il néglige d'aimer l'essence suprême.

De tout ceci on peut conclure que l'ame qui méprise la souveraine bonté et l'amour qui lui est dû, s'expose à une éternelle misère. Car si l'on dit que pour une telle faute, pour un semblable mépris, elle est assez punie par la perte de l'être et

de la vie, dont elle n'a point usé pour atteindre le but auquel elle était destinée, nous répondrons que la raison n'admet pas, qu'après une si grande faute, elle ne subisse d'autre peine que de retourner à l'état dans lequel elle était auparavant. Car, avant d'être, elle ne pouvait ni commettre de faute, ni souffrir de châtiment. Si donc l'ame, méprisant le but que lui avaient imposé d'atteindre les conditions de son existence, meurt tout entière, au point de ne plus rien sentir, de n'être rien, elle sera, après avoir commis une grande faute, dans la même situation où elle était avant de n'en avoir commis aucune; et ainsi la justice souverainement sage ne discernera point entre ce qui ne peut aucun bien et ne veut aucun mal [1], et ce qui peut le plus grand bien et veut néanmoins le plus grand mal. Nous avons suffisamment démontré combien est contradictoire une pareille condition. Aucune conséquence ne paraît donc plus certaine, et rien ne doit être cru avec plus de force que ce qui suit, savoir : que l'ame humaine est faite de manière que, si elle néglige d'aimer l'essence suprême, elle souffrira une éternelle misère, et que, comme elle aura pour prix de son amour une éternelle joie, elle souffrira pour prix

[1] Anselme veut parler ici des animaux et des plantes, qui meurent tout entiers, et dont les actes ou opérations n'ont ni *liberté* ni *moralité*. Il les oppose aux actes de l'homme.

de son mépris un châtiment éternel. Comme elle recueillera dans le premier cas une inaltérable satisfaction, elle éprouvera dans le second une inconsolable privation.

CHAPITRE LXXII.

Que toute ame humaine est immortelle, et qu'elle sera, ou toujours malheureuse, ou enfin véritablement heureuse.

SOMMAIRE.

L'AME ne serait éternellement ni heureuse ni malheureuse, si elle était mortelle. Elle est donc immortelle. — Mais toutes les ames sont de la même nature, elle sont donc toutes immortelles, puisque quelques-unes sont immortelles. — Or, tout ce qui vit, sera un jour libre de tout chagrin ou ne le sera jamais; ainsi toute ame humaine ou sera malheureuse éternellement, ou un jour enfin vraiment heureuse.

MAIS si l'ame est mortelle, son amour pour l'intelligence suprême ne la rendra pas heureuse éternellement, ou son mépris éternellement malheureuse. Soit donc qu'elle aime, soit qu'elle méprise ce que le but de sa naissance l'appelait à chérir, il est nécessaire qu'elle soit immortelle. On demandera peut-être si quelqués ames humaines sont considérées comme n'aimant point.

mais ne méprisant pas non plus l'intelligence suprême, telles que paraissent être celles des enfants ; que faut-il en penser [1]? sont-elles mortelles ou immortelles? On ne saurait douter que toutes les ames humaines ne soient de la même nature. C'est pourquoi, puisqu'il est certain que quelques-unes sont immortelles, il est nécessaire d'admettre que toute ame humaine est immortelle. Mais comme ce qui vit sera un jour libre de toute peine, ou ne le sera jamais, il est d'autant plus nécessaire d'admettre que toute ame humaine sera ou toujours malheureuse, ou véritablement heureuse un jour à venir.

[1] Il semble qu'Anselme va traiter ici la question du sort futur des enfants morts en bas-âge. Mais il l'abandonne aussitôt, soit que tel n'ait point été son dessein, soit qu'il en ait jugé la solution au-dessus de ses forces.

CHAPITRE LXXIII.

Qu'aucune ame n'est injustement privée du souverain bien, et qu'elle doit, sans restriction, faire effort pour arriver à lui.

SOMMAIRE.

L'ESPRIT de l'homme ne saurait comprendre comment certaines ames sont douées d'un amour qui les rendra heureuses un jour, et comment d'autres rejettent l'essence suprême avec un mépris qui fera leur malheur. — Croyons, et que cela nous suffise, que l'être juste par excellence ne privera personne injustement du bien suprême. — L'homme doit donc consacrer toutes les forces de son cœur, de son ame, de son esprit à obtenir ce souverain bien par son amour et son désir.

JE regarde, sans aucun doute, comme très difficile, et même comme impossible, qu'un homme, par le seul secours de l'examen et de la discussion, puisse parvenir à comprendre pourquoi quelques ames ont acquis, pour ce qu'elles devaient aimer, ce degré d'amour qui leur en assurera un jour la jouissance; pourquoi d'autres ont pu concevoir pour l'essence suprême un éloignement qui

les privera de cet heureux avenir, ou comment et par quel mérite des ames, qui paraissent n'être susceptibles ni de cet amour, ni de cet éloignement, seront partagées entre le bonheur éternel et l'éternelle misère. Cependant il faut croire que le Créateur souverainement juste et bon de toutes choses, ne privera injustement aucune créature du bien pour lequel elle est née ; et l'homme doit s'efforcer de tout son cœur, de toute son ame. de tout son esprit, par son amour et ses désirs, d'obtenir ce bien suprême.

CHAPITRE LXXIV.

Que nous devons espérer atteindre l'essence suprême.

SOMMAIRE.

Personne ne peut tendre à ce bien, s'il désespère d'y parvenir. Avec l'amour il faut donc encore l'espérance.

Mais l'ame humaine ne s'efforcera point d'atteindre ce but, si elle désespère d'y parvenir! C'est pourquoi autant lui est utile le zèle qui inspire ses efforts, autant lui est nécessaire l'espérance d'atteindre son but.

CHAPITRE LXXV.

Qu'il faut croire en elle, c'est-à-dire, tendre vers elle par sa croyance.

SOMMAIRE.

Celui-la seul qui croit à l'existence d'un être, peut l'aimer et espérer l'obtenir. Il faut donc avoir non seulement cette foi qui croit à l'essence suprême et aux qualités qui la rendent digne d'amour, mais cette foi qui tend vers elle par la croyance. — Car, croire *en* elle c'est marcher à elle par la foi; celui-là donc ne croit pas en elle, qui ne tend pas par sa croyance à la posséder. Mais celui qui tend vers elle par sa foi, l'atteindra de manière à habiter en elle. — C'est pourquoi il est plus juste de dire qu'il faut croire et tendre à se reposer en elle [1], que de dire qu'il faut croire et tendre vers elle.

Celui qui ne croit pas ne saurait aimer ou espérer. Il est donc bon pour l'ame humaine de croire à l'essence suprême et aux attributs qui

[1] Nous avons été obligés de développer cette phrase pour rendre la différence un peu subtile que l'auteur établit entre *in* et *ad*. Le texte porte *potiùs dici credendum esse in illam quàm ad illam*. Il ne faut pas oublier cette distinction pour comprendre ce chapitre.

peuvent la faire aimer, afin que, croyant en elle, elle se dirige vers elle. Ce qui serait exprimé convenablement et en peu de mots si, au lieu de dire : se diriger par la foi *vers* la suprême essence, l'on disait simplement : croire *en* la suprême essence. Car si quelqu'un dit qu'il croit *en* elle, il me paraît montrer, non-seulement qu'il tend à cette essence suprême par la foi qu'il professe, mais qu'il croit encore à tout ce qui a quelque rapport avec le but qu'il poursuit ; car on peut considérer comme ne croyant point *en* elle celui qui regarde comme impossible de l'atteindre, aussi bien que celui qui n'y tend pas parce qu'il n'y croit pas. Et peut-être pourrait-on dire indifféremment : croire *en* elle et croire *à* elle, comme l'on dit dans un même sens : tendre en elle, ou tendre vers elle par sa croyance : si ce n'est que celui qui par ses efforts est parvenu jusqu'à elle ne peut plus être hors d'elle et doit habiter désormais en elle. Or ce résultat de la foi est plus nettement exprimé et plus à la portée de toutes les intelligences, lorsque l'on dit qu'il faut tendre *en* elle plutôt qu'*à* elle. Pour toutes ces raisons, je pense qu'il est plus juste de dire : il faut croire *en* elle que croire *à* elle.

CHAPITRE LXXVI.

Qu'il faut croire également dans le Père, dans le Fils et dans leur esprit; qu'il faut croire en chacun d'eux en particulier, et en tous les trois à la fois.

SOMMAIRE.

Il faut croire que ces trois personnes ensemble et chacune d'elles, sont une même essence, en laquelle seule tout homme doit croire, et qui est seule la fin unique que nous devons proposer à notre amour, dans toutes nos pensées et dans toutes nos actions. — Mais comme personne ne peut tendre vers elle, s'il ne croit en elle; de même il n'est profitable à personne de croire en elle, s'il ne tend vers elle.

Il faut donc croire également dans le Père, dans le Fils et dans leur esprit, en chacun d'eux, et en tous trois, parce que le Père, le Fils et leur esprit sont, chacun en particulier, l'essence suprême, en même temps que le Père, le Fils et leur esprit sont une seule et même essence suprême, en laquelle seule tout homme doit croire, parce

qu'elle est l'unique fin que notre amour doit se proposer dans tous ses actes et dans toutes ses pensées : d'où il suit évidemment que, de même que nul ne saurait tendre à demeurer en elle, s'il n'y croit ; de même il ne sert à rien de croire en elle, si nous ne tendons à demeurer en elle.

CHAPITRE LXXVII.

De la foi vivante et de la foi morte.

SOMMAIRE.

Sans l'amour la foi est donc inutile, et morte, pour ainsi dire. Mais avec l'amour la foi n'est point oisive; car celui qui aime la souveraine justice ne peut mépriser rien de juste, ni rien admettre d'injuste. — La foi qui opère vit donc, parce qu'elle a la vie de l'amour, sans laquelle elle n'opérerait pas; et la foi oisive ne vit pas, parce qu'elle manque de la vie de l'amour, qui la mettrait en action. — On dit que la foi est morte, parce qu'elle n'a pas la vie qu'elle devrait toujours avoir. — Or, la foi vive est celle qui croit *en* [1] celui dans lequel il faut croire; la foi morte celle qui croit seulement ce qui doit être cru.

C'est pourquoi, avec quelque certitude que l'on croie une si grande chose, la foi sera inutile, et comme morte, si l'amour ne lui donne la force et la vie. En effet, cette foi, que l'amour accompagne

[1] C'est-à-dire dans le sens de l'auteur; *qui croit à Dieu avec l'ardent désir de s'y unir.* Voir la distinction entre *à* et *en* au chap. LXXV.

nécessairement, ne sera pas oisive, si l'occasion se présente; au contraire, elle s'exercera fréquemment à des actes qu'elle n'eût pu faire sans l'amour; et l'on en trouve la preuve en ce que l'être qui aime la justice suprême ne peut rien mépriser de juste, ni rien admettre d'injuste. Puis donc que ce qui opère quelque chose montre qu'il y a en lui une vie, sans laquelle il ne pourrait agir, il n'est pas absurde de dire que la foi opérante vit, parce qu'elle a la vie de l'amour, sans laquelle elle n'opérerait pas, et que la foi oisive ne vit pas, parce qu'elle manque de la vie de l'amour, par laquelle elle sortirait de l'oisiveté. C'est pourquoi si l'on appelle avec raison aveugle, non-seulement celui qui a perdu la vue, mais encore celui qui ne l'a pas lorsqu'il devrait l'avoir, pourquoi ne pourrait-on pas de même appeler *foi morte* la foi *sans l'amour* [1], non parce qu'elle a perdu sa vie qui est l'amour, mais parce qu'elle n'a pas cette vie qu'elle doit toujours avoir? Comme donc cette foi *qui opère par l'amour* [2] est reconnue vivante, de même celle qui reste dans l'inaction, par mépris, est convaincue d'être morte. On peut donc avec raison dire que la foi vivante croit *en* l'être *en* qui elle doit croire, et de la foi morte qu'elle croit seulement ce qu'elle doit croire.

[1] *Fides sine dilectione mortua.* Jacques, ch. II, v. 26.

[2] *Quæ per dilectionem operatur.* Gal., ch. V, v. 6.

CHAPITRE LXXVIII.

Que la suprême essence peut en quelque manière être appelée trois.

SOMMAIRE.

Il est utile à tout homme de croire en une unité trine [1], et une trinité une. Une à cause de son essence, trine à cause de ces trois personnes dont nous ne pouvons exprimer l'essence individuelle; car on ne peut dire ce que sont ces trois personnes, et par quoi elles sont plusieurs. Ici, en effet, il n'y a pas autant de substances qu'il y a de personnes, comme parmi les hommes, où l'on distingue autant de substances individuelles que l'on compte de personnes. — Ainsi, dans l'essence suprême, comme il n'y a point plusieurs substances, il n'y a pas non plus plusieurs personnes. — C'est donc par le manque d'expressions parfaitement justes qui puissent signifier la pluralité dans l'unité d'essence, que nous disons qu'il y a trois personnes ou trois substances, dans l'unité de la nature ou de l'essence suprême. — Les êtres individuels se présentent sur-tout comme lien et base de certains accidents, c'est pourquoi ils reçoivent proprement le nom de substance; mais la suprême essence, à laquelle ne se rattache aucun accident, ne peut être justement appelée substance, à moins qu'on ne s'en serve pour signifier essence. — C'est par ces considérations que la Trinité une et

[1] Nous avons pensé qu'on nous permettrait de traduire *trinus* de cette manière, le mot *triple* n'exprimant pas la même nuance d'idée.

suprême peut être, avec exactitude, appelée une essence et trois personnes, ou trois substances.

Il est clair, par ce qui précède, qu'il est utile à l'homme de croire en une ineffable unité trine, et une trinité une : une et unité, à cause de son essence une; trine et trinité, à cause de trois éléments auxquels nous ne saurions assigner de nom parfaitement convenable; car, quoique nous puissions dire qu'elle est trinité, à cause de ces trois éléments, le Père, le Fils, et l'esprit qui procède de tous deux, nous ne pouvons trouver un nom exact pour exprimer quels sont ces trois. Pourrais-je dire, par exemple, qu'elle est trinité en vertu de ses trois personnes, comme je dirais qu'elle est unité, en considération de sa substance une? Ne faut-il pas, au contraire, se bien garder d'adopter cette idée de personnes, parce que les personnes diverses subsistent séparément l'une de l'autre, et qu'il est nécessaire qu'il y ait autant de substances qu'il y a de personnes, comme il arrive parmi les hommes où l'on reconnaît autant de substances individuelles qu'il y a de personnes? C'est pourquoi, dans l'essence suprême, comme il n'y a pas plusieurs substances, il n'y a pas plusieurs personnes. Si donc quelqu'un veut dire à un autre quels sont ces trois, il les nommera Père, Fils et Esprit procédant de tous deux, à moins

que, par défaut d'un nom juste et convenable, il ne soit forcé d'en choisir quelqu'un entre ceux qui ne peuvent convenir, au pluriel, à la divine essence, pour exprimer, quoique imparfaitement, ce qui ne peut l'être par un nom tout-à-fait propre. C'est ainsi qu'il dira de cette admirable trinité qu'elle est une seule essence ou une seule nature, et trois personnes ou trois substances; car il est plus à propos de choisir ces deux noms pour exprimer la pluralité dans l'essence suprême, parce que le mot personne ne se dit que d'une nature individuelle raisonnable, et substance se dit surtout des individus qui peuvent être les soutiens d'une pluralité; car l'être individuel est sur-tout une base et un lien d'accidents [1] divers; et c'est pour cela que le nom de substance lui convient. Aussi a-t-il déjà été montré plus haut que l'essence suprême, qui n'est le soutien d'aucun accident, n'est qu'improprement appelée substance, à moins que substance ne soit dit pour essence. C'est donc par la nécessité que nous venons d'exposer, que l'on peut, sans être blâmé, dire de cette suprême essence, qu'elle est la trinité une et su-

[1] La Métaphysique désigne aussi sous le nom d'*accidents* les *qualités* des êtres considérées comme distinctes de la *substance*, et pouvant s'en séparer. C'est sous ce rapport sur-tout qu'il est vrai de dire que l'essence suprême n'est pas susceptible d'*accidents*.

prême, l'unité trine, qu'elle est l'essence une, et trois personnes ou trois substances [1].

[1] On a vu dans la préface d'Anselme qu'il avait été repris pour avoir donné indifféremment aux personnes de la Sainte-Trinité le nom de *substances* comme celui de *personnes*. C'est sur-tout à ce chapitre LXXVIII, que se rapporte ce reproche. Anselme s'étant défendu par l'autorité de saint Augustin, nous citons ici le passage de ce père. « *Itaque loquendi causâ de ineffabilibus, ut fari aliquo modo possemus, quod effari nullo modo possumus, dictum est à Græcis nostris una essentia, tres substantiæ : à Latinis autem una essentia vel substantia, tres personæ*; *quia sicut jàm diximus, non aliter in sermone nostro, id est latino, essentia quàm substantia solet intelligi. Et dùm intelligatur saltem in ænigmate, quod dicitur, placuit ita dici, ut diceretur aliquid cum quereretur quid tria sint, etc.* (*De Trinitate*, lib. VII.) Dans ce même livre, avant le passage que nous venons de citer, S.[t]-Augustin traite les questions résumées par Anselme dans le chapitre LXIV et quelques-uns des suivants. Ce sont au fond les mêmes idées dans l'un et dans l'autre ouvrage, mais avec plus de précision et d'énergie dans le *Monologium*.

CHAPITRE LXXIX.

Que l'essence suprême est seule le Dieu unique, souverain maître et gouverneur de toutes choses.

C'est à cette seule essence suprême, qui domine sur tout et gouverne tout, qu'appartient proprement le nom de Dieu. Car, par le nom de Dieu, on ne comprend rien autre chose que cette substance placée au-dessus de toute autre nature, que les hommes doivent respecter pour sa dignité souveraine, et prier dans leurs pressants besoins. — Mais comme tout a été fait par cet esprit souverainement bon et souverainement sage, par cela même, il gouverne tout et domine sur tout. Les choses ne sont donc dirigées ni par un autre que lui, ni par le hasard. — Il est donc le seul que toute autre nature doit respecter avec amour, duquel seul on doit espérer le bonheur, auquel seul on doit recourir dans l'adversité, et que seul il faut prier en toute circonstance. — Seul, il est donc vraiment Dieu et vraiment appelé tel; il est d'une manière ineffable trois et un.

Il paraît donc, il est même incontestable, que ce que nous appelons Dieu est un être réel, et que c'est à cette seule essence suprême que le nom de Dieu est justement attribué; car quiconque nomme Dieu, qu'il le suppose un ou plusieurs, conçoit

une substance qu'il place au-dessus de toute nature qui n'est pas Dieu elle-même : substance qui exige la vénération des hommes, à cause de son éminente dignité, et à laquelle nous devons adresser nos prières lorsque la nécessité nous presse. Or, qu'y a-t-il qui mérite plus par sa dignité nos respects, et appelle plus nos prières dans de pressants besoins, que cet esprit souverainement bon et souverainement puissant, qui domine sur tout et gouverne tout? Car, puisqu'il est certain que tout a été fait et demeure par sa toute-puissance souverainement bonne et souverainement sage, il serait contradictoire au plus haut degré qu'il n'exerçât pas sa domination sur ce qu'il a créé, ou qu'après avoir été créées par lui, les choses eussent été abandonnées au gouvernement d'un être moins puissant, moins sage, moins bon que lui, ou même qu'en l'absence de toute intelligence, la seule succession arbitraire des forces du hasard dirigeât leur marche, puisqu'il est le seul par lequel le bien est venu à chaque chose, et sans lequel il n'y en aurait nulle part; enfin *duquel, par lequel et dans lequel sont toutes choses* [1]. Puis donc qu'il est seul, non-seulement créateur plein de bonté, seigneur très puissant, et gouverneur très sage de toutes choses, il suit clairement qu'il est le seul que tout autre être doit, de toutes

[1] *Ex quo, et per quem, et in quo sunt omnia.*

ses forces, respecter avec amour, aimer avec vénération ; de lui seul nous devons attendre le bonheur, à lui seul recourir dans l'adversité, lui adresser nos prières pour quelque objet que ce soit. Il est donc non-seulement vrai Dieu, mais seul vrai Dieu ; et notre langue ne saurait exprimer sa trinité et son unité [1].

[1] Nous aurions pu placer à la fin de chaque chapitre, des notes sur les divers points que l'auteur parcourt, principalement à l'occasion de tout ce qu'il avance dans cette curieuse analyse du mystère de la Trinité. Le lecteur comprendra facilement par quels motifs nous nous sommes abstenus. En ajoutant seulement de courtes notes, nous n'aurions pas été suffisamment compris, et notre pensée, rapidement exprimée, aurait pu être mal interprétée. De longs commentaires eussent ôté à notre auteur sa véritable et simple physionomie, que nous tenions, avant tout, à lui conserver. Ceux de nos lecteurs qui ne sont point familiers avec l'étude de la théologie, s'apercevront, quelques-uns pour la première fois peut-être, que les mystères de la religion, objet des railleries de la philosophie sceptique du XVIII.[e] siècle, ont sérieusement occupé de puissantes intelligences et de belles ames ; et ceux qui sont chargés de l'enseignement religieux pourront se convaincre que l'antiquité chrétienne, sans prétendre rien ôter aux mystères de leur sainte obscurité, les a regardés comme abordables dans une certaine mesure, et n'a pas cru que la foi pût avoir pour objet de vains sons ou des formules vides de sens. — Comme on l'a vu, saint Augustin s'était exercé sept siècles avant Anselme sur le même sujet. Indépendamment des rapports que nous avons signalés entre les deux théologiens, on trouvera encore d'intéressants rapprochements à faire dans le XV.[e] livre du traité de la Trinité, principalement aux chap. X. et XI.

PROSLOGION.

PROSLOGION

DE

SAINT ANSELME, ARCHEVÊQUE DE CANTORBÉRY,

OU ALLOCUTION SUR

L'EXISTENCE DE DIEU.

PRÉFACE.

Après avoir, en cédant aux prières de quelques frères, présenté, dans un opuscule [1], comme un exemple de méditation par rapport à la foi, en supposant une personne qui cherche en silence, avec elle-même, à découvrir ce qu'elle ignore, je me suis aperçu que cette œuvre avait l'inconvénient de rendre nécessaire l'enchaînement d'un assez grand nombre de raisonnements ; dès-lors je commençai à chercher s'il ne serait pas possible de trouver une seule preuve qui n'eût besoin pour

[1] Le *Monologium*, dont la traduction précède celle-ci.

être complète que d'elle-même, et qui démontrât que Dieu est véritablement, qu'il est le bien suprême qui n'a besoin d'aucun autre principe, et dont au contraire tous les autres êtres ont besoin pour être et pour être bons; enfin qui appuyât de raisons claires et solides tout ce que nous croyons de la substance divine. Comme je tournais souvent mes pensées de ce côté avec une infatigable attention, tantôt il me paraissait que je pourrais atteindre ce que je cherchais, tantôt que la solution de cette difficulté échappait entièrement à mon esprit. Enfin, désespérant d'y parvenir, je résolus de l'abandonner comme une chose dont la recherche était vaine, et qu'il était impossible de trouver. Dans la crainte que cette pensée, en occupant inutilement mon esprit, ne le détournât d'autres objets dans l'étude desquels je pouvais faire d'utiles progrès, je voulus l'éloigner entièrement de moi. Mais plus je me défendais contre cette idée, moins je voulais lui donner d'accès, plus elle me poursuivait avec une sorte d'importunité. Un jour donc, que je m'étais fatigué à résister à cette poursuite importune, dans la lutte même de mes pensées, s'offrit l'idée que j'avais désespéré de trouver, et je l'embrassai avec autant de zèle que j'avais mis de soin à la repousser. Pensant bientôt que ce que j'avais eu tant de plaisir à trouver pourrait, s'il était développé par écrit, en causer autant à celui qui le lirait, j'écrivis sur ce sujet, et

sur quelques autres, l'opuscule suivant, dans lequel je fais parler une personne qui cherche à élever son ame à la contemplation de Dieu, et qui s'efforce de comprendre ce qu'elle croit. Et parce que ni le premier traité, ni celui-ci ne me paraissaient mériter le nom de livre, et être assez considérables pour qu'on y plaçât en tête le nom de l'auteur, mais que toutefois, il était nécessaire qu'ils eussent un titre qui invitât à les lire ceux entre les mains desquels ils pourraient tomber, je leur en donnai à chacun un, je désignai le premier par ces mots : *Exemple de méditation sur le fondement rationnel de la foi*, et le second par ceux-ci : *La Foi cherchant à s'appuyer de la raison.* Mais comme ils furent dans la suite transcrits avec ces titres par plusieurs, quelques personnes me persuadèrent, et, parmi elles, le révérend archevêque de Lyon, Hugo, légat apostolique dans la Gaule, m'ordonna même de son autorité apostolique, d'y mettre mon nom. Afin donc que cela fût plus facile, j'intitulai l'un *Monologium* c'est-à-dire entretien avec moi-même, et l'autre *Proslogion*, c'est-à-dire allocution.

CHAPITRE PREMIER.

Exhortation à la contemplation de Dieu.

O homme! plein de misère et de faiblesse, sors un moment de tes occupations habituelles, absorbe-toi un instant en toi-même, loin du tumulte de tes pensées; jette loin de toi tes soucis accablants, éloigne de ton esprit tes laborieuses préoccupations. Cherche Dieu un moment, un moment repose-toi dans son sein. Entre dans le sanctuaire de ton ame, éloigne-s-en tout excepté Dieu et ce qui peut t'aider à l'atteindre; cherche-le dans le silence de ta solitude. O mon cœur! dis de toutes tes forces, dis à Dieu : *je cherche votre visage, je cherche votre visage, ô seigneur* [1]. Maintenant donc ô seigneur mon Dieu, enseigne à mon cœur où et comment il faut qu'il te cherche, où et comment il te trouvera. Si tu n'es pas ici, ô seigneur! absent, où te trouverai-je? Sans doute tu habites une lumière inaccessible. Mais où est cette lumière

[1] *Ps.* 26.

inaccessible, comment m'approcherai-je d'elle? Qui me conduira, qui m'introduira dans ce séjour de lumière? qui fera que je t'y contemple? Par quels signes ensuite, sous quelle forme te chercherai-je? Je ne t'ai jamais vu, seigneur mon Dieu, je ne connais point *ta face*. Que fera, seigneur tout-puissant, cet être exilé par toi, si loin de toi? Que fera ton serviteur, tourmenté de l'amour de tes perfections, et rejeté loin de ta présence? Il s'épuise en cherchant à te voir, et ta face est trop loin de lui. Il désire s'approcher de toi, et ta demeure est inaccessible. Il brûle de l'ardeur de te trouver, et il ignore quel lieu tu habites. Il ne respire qu'après toi, et il n'a jamais vu ton visage. Seigneur, tu es mon Dieu, tu es mon maître, et je ne t'ai jamais vu. Tu m'as créé et tu m'as racheté, tu m'as accordé tous les biens que je possède, et je ne te connais pas encore. Enfin, j'ai été créé pour te voir et je n'ai point encore atteint ce but de ma naissance. O sort plein de misère! L'homme a perdu le bien pour lequel il a été créé. O dure condition! ô cruel malheur! Hélas! qu'a-t-il perdu et qu'a-t-il trouvé? que lui a-t-il été ravi? que lui est-il resté? Il a perdu le bonheur pour lequel il était né, il a trouvé le malheur auquel il n'était pas destiné! Il a vu s'évanouir loin de lui les conditions nécessaires du bonheur, et il ne lui est resté qu'un malheur inévitable. L'homme mangeait le pain des anges,

il en a faim maintenant, et il mange le pain de la douleur qu'il ne connaissait même pas alors. O deuil public de l'humanité! gémissement universel des enfants d'Adam! Ce père commun jouissait dans l'abondance, nous gémissons dans le besoin; nous mendions, et il était dans la richesse. Il possédait au sein du bonheur; il a tout perdu et vit dans les angoisses de la misère; comme lui nous sommes dans le besoin et la douleur; nous formons des désirs empreints du caractère de nos souffrances, hélas! et ils ne sont point satisfaits. Puisqu'il le pouvait facilement, pourquoi ne nous a-t-il pas conservé un bien dont la perte devait nous être si douloureuse? pourquoi nous a-t-il fermé l'accès de la lumière, et nous a-t-il environnés de ténèbres? pourquoi nous a-t-il enlevé la vie, pour nous condamner à la mort? Malheureux! d'où avons-nous été chassés? où avons-nous été relégués? d'où avons-nous été précipités? dans quel abîme avons-nous été ensevelis? Nous avons passé de la patrie dans l'exil, de la vue de Dieu dans l'aveuglement où nous sommes, de la douce immortalité dans l'amertume et l'horreur de la mort. Malheureux changement! quel mal affreux a succédé à un si grand bien! Perte malheureuse! douleur profonde! affreuse réunion de misères! Malheureux que je suis! fils infortuné d'Ève éloigné de Dieu par le crime. Qu'ai-je entrepris? qu'ai-je fait? où

allais-je? où suis-je parvenu ? Que voulais-je atteindre ? A quel terme suis-je arrivé ? Qui excite mes soupirs [1]? J'ai cherché le bonheur ; le trouble en a été la suite. Je voulais aller jusqu'à Dieu, je n'ai rencontré que moi-même. Je cherchais le repos dans le secret de ma solitude, je n'ai trouvé au fond de mon cœur que douleur et tribulation. Je voulais me réjouir de toute la joie de mon ame, je suis forcé de gémir des gémissements de mon cœur. J'espérais le bonheur, je n'ai trouvé qu'une triste occasion de redoubler mes soupirs. Et toi, seigneur, jusques à quand nous oublieras-tu? jusques à quand détourneras-tu de nous ton visage? Quand tourneras-tu vers nous tes regards? quand nous exauceras-tu ? quand éclaireras-tu nos yeux ? quand nous montreras-tu ta face? quand te rendras-tu à nos vœux ? Seigneur , tourne les yeux vers nous , exauce-nous , éclaire-nous, montre-toi à nous. Sans toi, il n'y a pour nous que malheur; rends-toi à nos vœux afin que le bonheur nous revienne. Aye pitié de nos travaux et des efforts que nous faisons pour arriver jusqu'à toi, sans le secours duquel nous ne pouvons rien. Tu nous invites, aide-nous. Seigneur, je t'en supplie, que le désespoir ne succède pas à mes gémissements ; que l'espérance me permette de

[1] *Ad quid aspirabam? In quibus suspiro?* Il y a ici une sorte de jeu de mots sur *aspirare* et *suspirare* que nous n'avons pu rendre. Ces oppositions sont assez fréquentes dans notre auteur.

respirer. Je t'en supplie seigneur, mon cœur est plongé dans l'amertume de la désolation qu'il porte en lui ; adoucis sa peine par tes consolations. Seigneur ! poussé par le besoin, j'ai commencé à te chercher ; ne permets pas, je t'en supplie, que je me retire sans être rassasié. Je me suis approché pour apaiser ma faim, que je ne m'en retourne pas sans avoir pu la calmer. Pauvre, j'implore ta richesse ; malheureux, ta miséricorde ; que le refus et le mépris ne soient pas l'effet de ma prière. Et si je soupire dans l'attente de cette précieuse nourriture, qu'au moins elle ne me manque pas après l'épreuve. Courbé comme je le suis, seigneur, je ne puis regarder que la terre ; relève-moi, et mes regards se dirigeront vers les cieux. Mes iniquités se sont élevées au-dessus de ma tête, elles m'enveloppent de toutes parts et m'accablent comme un fardeau pesant [1]. Débarrasse moi de ces décombres, décharge-moi de ce poids ; qu'elles ne m'enferment pas dans leurs profondeurs comme dans un puits [2]. Qu'il me soit permis de loin, ou du fond de mon abîme, de tourner les yeux vers ta lumière. Apprends-moi à te chercher, montre-toi à mon empressement ; car je ne puis te chercher si tu ne m'enseignes la voie. Je ne puis te trouver, si tu ne te montres pas. Je

[1] *Iniquitates meœ supergressœ sunt caput meum, et sicut onus grave gravatœ sunt super me.* (Ps. 37 v. 4.)

[2] *Neque urgeat super me puteus os suum.* (ps. 68 v. 16.)

te chercherai en te désirant, je te désirerai en te cherchant; je te trouverai en t'aimant, je t'aimerai en te trouvant. Je reconnais, seigneur, et je t'en rends grâce, que tu as créé en moi cette image, pour que je me souvienne de toi, pour que je pense à toi, pour que je t'aime. Mais cette image est tellement effacée par l'action des vices, elle est si obscurcie par la vapeur du péché, qu'elle ne peut atteindre le but qui lui avait d'abord été marqué, si tu ne prends soin de la renouveler et de la réformer. Je n'essaie pas, seigneur, de pénétrer ta profondeur, parce que, en aucune manière, je ne lui compare mon intelligence; mais je désire comprendre ta vérité d'une manière même imparfaite, cette vérité que mon cœur croit et chérit. Car je ne cherche point à comprendre pour croire, mais je crois pour parvenir à comprendre. Je crois, en effet, parce que, si je ne croyais pas à cet être, je ne parviendrais jamais à le comprendre.

CHAPITRE II.

Que Dieu est véritablement, encore que l'insensé ait dit dans son cœur : il n'y a point de Dieu.

Ainsi donc, Seigneur, toi qui donnes l'intelligence de la foi, accorde-moi, autant que cette connaissance me doit être utile, de comprendre que tu es comme nous le croyons, et que tu es ce que nous croyons. Nous croyons qu'au-dessus de toi on ne saurait rien concevoir par la pensée. Faudrait-il donc croire qu'un pareil être n'existe pas, parce que *l'insensé a dit dans son cœur : Il n'y a point de Dieu* [1]*?* Mais lorsqu'il m'entend dire qu'il y a quelque être au-dessus duquel on ne saurait rien imaginer de plus grand, ce même insensé comprend cette parole; cette pensée est dans son intelligence, encore qu'il ne croie pas que l'objet de cette pensée existe. Autre chose est en effet d'avoir l'idée d'un objet quelconque, autre chose est de croire à son existence. Car lorsque le peintre pense d'avance au tableau qu'il va faire, il le pos-

[1] *Dixit insipiens in corde suo : non est Deus.* (Ps. 13. v. 1.)

sède, il est vrai, dans son intelligence ; mais il sait qu'il n'est pas encore, puisqu'il ne l'a pas encore exécuté. Lorsqu'au contraire il l'a peint, non-seulement il l'a dans l'esprit, mais il sait encore qu'il l'a fait. L'insensé lui-même est donc obligé de convenir qu'il a dans l'esprit l'idée d'un être au-dessus duquel on ne saurait rien imaginer de plus grand, parce que, lorsqu'il entend énoncer cette pensée, il la comprend, et que tout ce que l'on comprend est dans l'intelligence ; et, sans aucun doute, cet objet au-dessus duquel on ne peut rien comprendre n'est pas dans l'intelligence seule ; car s'il n'était que dans l'intelligence, on pourrait au moins supposer qu'il est aussi dans la réalité : nouvelle condition qui constituerait un être plus grand que celui qui n'a d'existence que dans la pure et simple pensée. Si donc cet objet, au-dessus duquel il n'est rien, était seulement dans l'intelligence, il serait cependant tel, qu'il y aurait quelque chose au-dessus de lui : conclusion qui ne saurait être légitime. Il existe donc certainement un être au-dessus duquel on ne peut rien imaginer, ni dans la pensée, ni dans le fait.

CHAPITRE III.

Qu'on ne peut penser que Dieu n'est pas.

Ce que nous venons de dire est si vrai, que l'on ne saurait concevoir que Dieu n'est pas. Nous pouvons penser, en effet, qu'il y a quelque chose dont on ne peut d'aucune manière supposer la non existence, et par-là cette chose est plus grande que celles dont l'idée n'implique pas nécessairement l'existence. C'est pourquoi, si l'être au-dessus duquel on ne peut rien imaginer de plus grand, peut être regardé comme n'existant pas, il suit que cet être qui n'avait point d'égal, n'est déjà plus celui au-dessus duquel on ne peut rien imaginer; conclusion nécessairement contradictoire. Il y a donc vraiment un être au-dessus duquel nous ne saurions en élever un autre, et qui, par-là, est conçu comme ne pouvant pas ne pas être ; cet être, c'est toi, ô Dieu notre seigneur ! Tu es donc, ô seigneur mon Dieu! tu es véritablement ; la manière dont nous te concevons ne permet pas de croire que tu puisses ne pas être. Et ce n'est pas sans raison qu'il en est ainsi. Car si

une intelligence pouvait concevoir quelque chose qui fût meilleur que toi, la créature s'élèverait au-dessus du créateur, et en deviendrait le juge, ce qui est absurde. Tout d'ailleurs, excepté toi, peut être par la pensée supposé ne pas être. A toi seul, entre tous, appartient la qualité d'être véritablement et au plus haut degré. Tout ce qui n'est pas toi ne possède qu'une réalité inférieure, et n'a reçu l'être qu'à un moindre degré. Pourquoi donc *l'insensé a-t-il dit dans son cœur : il n'y a point de Dieu;* lorsqu'il est si facile à une ame raisonnable de comprendre que tu es plus réellement que toutes choses? C'est précisément parce qu'il est sans intelligence et *insensé!*

CHAPITRE IV.

Comment l'insensé a dit dans son cœur ce qui ne peut être pensé.

Mais comment l'insensé a-t-il dit dans son cœur ce qu'il n'a pu penser, ou comment n'a-t-il pas pu penser ce qu'il a dit dans son cœur, puisque dire dans son cœur n'est autre chose que penser? Que si l'on peut dire véritablement qu'il a pensé puisqu'il a dit dans son cœur, et en même temps, qu'il n'a pas dit dans son cœur parce qu'il n'a pu penser, il faut admettre qu'il y a plusièurs manières de dire dans son cœur ou de penser. On pense différemment une chose, lorsqu'on a présent à l'esprit le mot qui désigne cette chose, ou lorsque l'intelligence perçoit et comprend la chose elle-même. Dans le premier sens, on peut penser que Dieu n'est pas; dans le second on ne le peut. Aucun être intelligent, sachant ce que sont le feu et l'eau, ne pourrait, en effet, penser que le feu est l'eau quant à la substance, quoiqu'il puisse exprimer ce sens par un certain arrangement de mots. De même celui qui comprend ce qu'est

Dieu, ne peut penser que Dieu n'est pas, quoiqu'il puisse prononcer ces paroles en lui-même, soit sans leur attribuer aucune signification, soit en leur attribuant une signification détournée; car Dieu est ce qui ne suppose rien de plus grand que soi. Celui qui comprend bien ceci, comprend en même temps que l'existence de Dieu ne peut pas être mise en doute même par la pensée. Celui donc qui comprend ces conditions de l'existence de Dieu, ne saurait penser qu'il n'est pas. Grâces te soient donc rendues, ô seigneur! Car ce que j'ai cru d'abord par le don que tu m'as fait, je le comprends maintenant par la lumière dont tu m'éclaires, et lors même que je voudrais ne pas croire à toi, je ne pourrais pas ne pas comprendre que tu es [1].

[1] L'argument développé dans ce chapitre et dans les deux précédents, est ce que les philosophes contemporains ont appelé la *Preuve ontologique.* C'est le point le plus important du *Proslogion*, elle appartient à Anselme. Voir sur cette preuve les réflexions développées dans l'Introduction,

CHAPITRE V.

Que Dieu est tout ce qu'il vaut mieux être que ne pas être, et que seul existant par lui-même il fait tout de rien.

Qu'es-tu donc, Seigneur mon Dieu, toi au-dessus duquel on ne saurait rien supposer de meilleur? et que peux-tu être, si tu n'es ce qui, existant seul au-dessus de tous par soi-même, a tout fait de rien? Car tout ce qui n'est pas cette puissance créatrice, est inférieur à ce que notre pensée peut comprendre dans sa conception la plus haute; mais ces pensées ne peuvent être conçues de toi, ni convenir à ton essence. Quel bien pourrait donc manquer au bien suprême, à ce bien duquel tout bien est émané? Tu es donc nécessairement juste, véritable, heureux, et tout ce qu'il vaut mieux être que ne pas être; car il vaut mieux être juste que ne l'être pas, heureux que ne l'être pas.

CHAPITRE VI.

Comment Dieu est sensible, quoiqu'il ne soit pas corps.

Mais puisqu'il vaut mieux que tu sois sensible, tout-puissant, miséricordieux, impassible, que de ne point réunir en toi tous ces attributs, comment es-tu sensible si tu n'es pas corps ; ou tout-puissant si tu ne peux pas toutes choses ; ou à la fois plein de miséricorde et cependant impassible? Car si les êtres corporels seuls sont sensibles, parce que les sens sont répandus autour du corps et en font partie, comment peux-tu être sensible puisque tu n'es point corps, mais esprit suprême, et par-là meilleur que le corps? C'est sans doute que sentir n'est autre chose que connaître, on a du moins la connaissance pour objet, car celui qui sent, connaît selon la propriété des sens, les couleurs par la vue, les saveurs par le goût. C'est donc avec raison que l'on dit que tout être sent, qui connaît de quelque manière. Ainsi donc, seigneur, quoique tu ne sois point corps, tu es cependant souverainement sensible, en ce que tu connais souverainement toutes choses, et non comme un animal connaît par les sens corporels.

CHAPITRE VII.

Comment il est tout-puissant, quoique beaucoup de choses lui soient impossibles.

Mais comment es-tu tout-puissant, si tu ne peux pas tout, si tu ne peux te corrompre, mentir, ni faire que le vrai soit faux, que ce qui est fait ne soit pas fait et autres semblables choses? Comment peux-tu tout, à moins peut-être que pouvoir faire quelques-unes de ces choses, ne soit au contraire une véritable impuissance? Ce qui le prouverait c'est que celui qui peut faire de semblables choses, peut faire ce qui lui est funeste, ce qui est contre son devoir. Or, plus il est puissant de cette manière, plus l'adversité et le mal ont de prise sur lui, et moins il a de force contre eux. Une pareille faculté n'est pas de la puissance, mais de l'impuissance. Car ce n'est pas par la force que nous déployons, que dans ce cas nous nous attribuons la possibilité d'être affectés, mais par le pouvoir que les choses exercent

sur nous, à cause de notre faiblesse. Nous tombons encore dans cet inconvénient, lorsque nous employons certaines manières de parler, ainsi qu'il nous arrive souvent d'exprimer une chose par des termes qui ne sont pas les termes propres. Nous disons par exemple *être* pour *ne pas être*, et *faire* pour exprimer une situation qui consiste à *ne point faire* ou à *ne rien faire*. Par exemple, nous répondons à un homme qui nie qu'une chose soit : *Il en est comme vous le dites*, quoiqu'il fût plus convenable de dire : *la chose en effet n'est pas, comme vous dites qu'elle n'est pas*. Nous disons encore : *celui-ci s'assied comme fait cet autre;* ou *celui-ci se repose comme fait cet autre;* quoique par être assis, nous entendions ne pas faire une certaine chose et se reposer, ne rien faire. Ainsi donc, lorsqu'on dit de quelqu'un qu'il a puissance de faire ou de souffrir quelque chose qui ne lui est pas avantageux, ou qu'il ne doit pas faire, c'est impuissance qu'il faut entendre par le mot *puissance* [1], parce que plus il a de cette puissance, plus le malheur et la perversité sont forts contre

[1] Nous traduisons ici fidèlement notre auteur. Notre dessein étant que l'on puisse se faire une idée exacte du génie d'Anselme et de son époque. Le lecteur verra facilement que, dans la plupart des exemples cités, *puissance* devrait être remplacé par *possibilité*, et que l'argumentation roule en partie sur un jeu de mots; quoiqu'il n'en faille pas conclure qu'elle ne présente rien de fondé.

lui, plus il est faible contre eux. Ainsi donc, seigneur notre Dieu, tu es véritablement tout-puissant, en ce que tu ne peux rien de ce qui est le fruit de l'impuissance, et que rien ne prévaut contre toi.

CHAPITRE VIII.

Comment il est miséricordieux et impassible.

Mais comment es-tu à la fois miséricordieux et impassible? Si tu es impassible, tu ne partages pas nos souffrances, ton cœur ne devient point malheureux à la vue d'une misère qui excite en nous la compassion. Et cependant si tu n'es pas miséricordieux, quelle est cette grande consolation que cherchent en toi les malheureux? Comment donc, seigneur, es-tu à la fois et n'es-tu pas miséricordieux? Serait-ce que tu l'es par rapport à nous, et et que tu ne l'es pas quant à toi-même? Tu l'es en effet pour compatir à nos souffrances, tu ne l'es pas pour les éprouver. Car, lorsque tu tournes les yeux vers nos misères, nous éprouvons l'effet de ta miséricorde; et cependant nos malheurs n'altèrent point ton immuable essence. Tu es donc miséricordieux, parce que tu sauves les malheureux, parce que tu épargnes les pécheurs, qui sont tes

enfants ; mais tu ne l'es pas en tant que la compassion pour nos misères [1] ne saurait affecter ton être.

[1] Il est facile de voir que le mot *miséricordieux* est pris ici en deux sens différents, dont le second ne peut lui être attribué que très improprement.

CHAPITRE IX.

Comment absolument et souverainement juste, il épargne les méchants, et que c'est avec justice qu'il leur fait miséricorde.

Mais si tu es absolument et souverainement juste, comment épargnes-tu les méchants? Car comment, absolument et souverainement juste, fais-tu quelque chose d'injuste? ou quelle justice y a-t-il à donner la vie éternelle à qui mérite la mort éternelle? D'où vient donc, ô Dieu bon! bon pour les bons et pour les méchants, d'où vient que tu sauves les méchants, toi qui ne peux rien faire d'injuste? Est-ce donc que ta bonté étant incompréhensible, ceci reste caché dans la lumière inaccessible que tu habites? C'est, on n'en saurait douter, dans le sanctuaire le plus intime et le plus secret de ta bonté, qu'est cachée la source d'où s'échappe le fleuve de ta miséricorde. Car, quoique tu sois absolument et souverainement juste, tu es cependant bon envers les méchants, parce que tu es absolument et souverainement

bon. Tu serais en effet moins bon, si tu n'étais bon pour aucun méchant. Car, celui qui est bon pour les bons et pour les méchants, est meilleur que celui qui ne l'est que pour les bons ; et celui qui est bon en punissant et en épargnant les méchants, est meilleur que celui qui n'est bon qu'en les punissant [1]. Tu es donc miséricordieux parce que tu es absolument et nécessairement bon ; et comme il est d'ailleurs facile de voir pourquoi tu donnes le bien aux bons et le malheur aux méchants, nous sommes à bon droit frappés d'étonnement en te voyant, toi absolument et souverainement juste, toi qui n'as besoin du secours de personne, donner tes biens aux coupables et aux méchants. O profondeur de la bonté divine ! ô mon Dieu ! nous voyons de quelle vertu émane ta miséricorde, mais nos regards ne pénètrent pas plus loin ; nous voyons les lieux d'où sort le fleuve, mais nous n'apercevons pas la source d'où il naît. C'est, en effet, de la plénitude de ta bonté que tu tires ton amour pour le pécheur ; mais c'est dans la profondeur de ta bonté que se cache la raison

[1] Ce n'est pas en vertu de l'attribut *bonté*, mais de l'attribut *justice* qu'il possède que Dieu punit les pécheurs. Il y a donc quelque chose d'étrange dans la fin de cette phrase. Anselme a-t-il été entraîné à l'écrire de cette manière, par une sorte de prédilection pour la symétrie et l'antithèse, à laquelle il cède assez volontiers? a-t-il voulu seulement parler de ces punitions temporelles, de ces épreuves par lesquelles l'homme est rappelé à Dieu et à lui-même? nous ne saurions le décider.

de cet amour. Car, quoique ce soit par ta bonté que tu accordes le bien aux bons, et par elle encore que tu infliges le mal aux méchants, ce partage équitable est aussi la conséquence de ta justice. Mais lorsque tu accordes le bien aux méchants ; nous savons que ta bonté l'a voulu, nous nous étonnons cependant que ta souveraine justice ait pu le permettre. O miséricorde! de quelle riche douceur, et de quelle douce richesse tu coules jusques à nous! O immensité de la bonté divine, de quel amour les pécheurs ne doivent-ils pas t'aimer! Tu sauves les justes par la justice que tu leur a donnée pour compagne ; tu délivres les pécheurs par la justice que tu fais dominer en eux ; les uns doivent leur salut à leurs mérites, les autres l'obtiennent malgré leurs fautes ; les uns, parce que tu te plais à reconnaître en eux le bien que tu leur as donné ; les autres parce que tu pardonnes le mal que tu hais. O bonté immense qui surpasse toute pensée, vienne sur moi ta miséricorde, cette miséricorde qui coule en abondance de tes inépuisables trésors! Que ce qui s'échappe de ton sein s'écoule en moi! que ta clémence m'épargne, que ta justice se taise et ne tire pas vengeance de mes fautes! Car, quoiqu'il soit difficile de comprendre comment ta clémence est étroitement unie à ta justice, nous sommes cependant forcés de croire que ce qui échappe ainsi à la surabondance de ta bonté n'est pas contraire à ta justice ; car, cette

bonté ne saurait être sans la justice, bien plus elle est dans une parfaite union avec elle. Ainsi donc, s'il est vrai que tu n'es souverainement miséricordieux, que parce que tu es souverainement bon ; et si tu es souverainement bon, parce que tu es souverainement juste, ta souveraine miséricorde est la conséquence de ta souveraine justice[1]. Aide-moi donc, ô Dieu juste et plein de miséricorde, dont je cherche la lumière, aide-moi pour que je m'élève jusqu'à l'intelligence des paroles que je prononce. C'est donc véritablement parce que tu es juste que tu es miséricordieux. Ta miséricorde naît-elle donc de ta justice? Est-ce donc par ta justice que tu épargnes les méchants? S'il en est ainsi, Seigneur, enseigne-moi comment il en est ainsi? Est-ce parce qu'il est juste que tu sois bon, au point de ne pouvoir être conçu meilleur, et que tu opères avec une puissance telle qu'il soit impossible de rien concevoir de plus puissant? Qu'y a-t-il en effet de plus juste? Il n'en se-

[1] *Bonté* est évidemment pris ici dans deux sens différents, comme *bonté* dans le sens d'affection tendre, un bon cœur, une bonne mère, un bon ami; et dans le sens de *bonté* absolue, renfermant tous les biens, tout ce qui est bien, la justice, la force, etc. Ces sortes de jeux de mots sont familiers aux philosophes scholastiques; l'apparente rigueur de la forme dialectique couvrait facilement à leurs propres yeux ces déviations, souvent peu sensibles au point de départ, mais qui acquéraient, en arrivant à la conclusion, une autorité qu'il n'était pas toujours facile de rejeter.

rait pas ainsi, cependant, si ta bonté se bornait à récompenser celui qui mérite, et n'allait pas jusqu'à pardonner ; et si tu rendais bons seulement ceux qui ne le sont pas [1], et non les méchants eux-mêmes. Enfin ce qui ne peut se faire justement ne doit point se faire ; et ce qui ne doit pas se faire se fait injustement. Si donc il n'est pas juste de prendre pitié des méchants, tu ne dois pas en prendre pitié, c'est injustement que tu leur pardonnes. Or, si c'est presque une impiété que de parler ainsi, nous devons croire que c'est sans blesser la justice que tu as pitié des méchants.

[1] L'auteur suppose ici un sorte d'état d'indifférence qui n'est pas le mal, sans être cependant le bien. — Malgré les subtilités de ce chapitre, on doit reconnaître qu'il y a quelque chose d'une ingénieuse charité a vouloir que la miséricorde de Dieu, quelque infinie qu'elle soit, relève encore de sa justice, ou plutôt se confonde avec elle.

CHAPITRE X.

Comment il punit justement et justement épargne les méchants.

Mais il est juste aussi que tu punisses les méchants ; car, qu'y a-t-il de plus équitable que les bons reçoivent du bien et les méchants du mal? Comment donc est-il juste à la fois que tu punisses les méchants, et que tu leur pardonnes? Y a-t-il une justice qui les punit, et une autre justice qui les épargne? Lorsque tu punis les méchants, c'est avec justice parce qu'ils ont mérité la peine; et lorsque tu leur pardonnes, tu es juste encore, parce que ta volonté est conforme à ta bonté, quoiquelle ne le soit point à leurs mérites. En pardonnant aux méchants, tu es juste selon ta justice, et non selon nos œuvres; comme tu es miséricordieux pour nous, sans que cette miséricorde altère ton essence. En nous sauvant en effet, nous que ta justice devait perdre, tu es miséricordieux, non en tant que tu éprouves un mouvement de pitié étranger à ta nature immuable, mais en ce que nous sentons nous-mêmes l'effet de ta bonté; de même tu es

juste, non en ce que tu payes nos actions du prix qui leur est dû, mais en ce que tu agis en vertu de ta perfection souveraine. Ainsi tu punis justement, et tu pardonnes justement, sans qu'il y ait en toi de contradiction.

CHAPITRE XI.

Comment toutes les voies du Seigneur sont miséricorde et vérité, et comment le Seigneur est juste dans toutes ses voies.

Mais, seigneur, ne serait-il pas encore juste, même à ne considérer que toi seul, que tu punisses les méchants? Car il est nécessaire que tu sois juste à un tel degré, que nul ne puisse être regardé comme plus juste que toi ; ce qui ne saurait être si tu accordais seulement les biens aux bons, et que tu n'infligeasses pas les maux aux méchants. Celui-là en effet est le plus juste, qui rétribue selon leurs mérites les bons et les méchants, non les bons tous seuls. Seigneur, toi qui es à la fois juste et bon, ta justice, considérée en toi-même, est donc ainsi satisfaite, et lorsque tu punis et lorsque tu pardonnes. Il est donc vrai que *toutes les voies du seigneur sont miséricorde et vérité*[1], et cependant il est vrai aussi que *le seigneur est juste dans toutes ses voies*[2], et

[1] *Universæ viæ Domini misericordia et veritas.* (Ps. 24, v. 10.)

[2] *Justus Dominus in omnibus viis suis.* (Ps. 144, v. 11.)

ces deux vérités ne sont point en contradiction, parce qu'il n'est pas juste que ceux que tu veux punir soient sauvés, et que ceux que tu veux sauver soient condamnés. Car il n'y a de juste que ce tu veux, et d'injuste que ce que tu ne veux pas [1]. Ainsi ta miséricorde naît de ta justice; parce qu'il est juste [2] que tu sois bon même au point de pardonner; et c'est pour cela, sans doute, que celui qui est souverainement bon peut vouloir du bien même aux méchants. Mais si l'on peut comprendre pourquoi tu peux vouloir sauver les méchants, il n'en reste pas moins impossible de concevoir pourquoi, entre des êtres également méchants, tu sauves les uns plutôt que les autres en vertu de ta suprême bonté, et tu condamnes les uns plutôt que les autres en vertu de ta justice suprême? Ainsi donc, tu es sensible, tout-puissant, miséricordieux et impassible, comme tu es vivant, sage, bon, heureux, éternel, et tout ce qu'il vaut mieux être que ne pas être.

[1] Il serait plus philosophique et plus orthodoxe de dire à Dieu : Tu ne veux que ce qui est juste, etc.

[2] *Juste* veut dire ici : d'accord avec ce que nous savons de l'essence divine. On peut reprocher à Anselme de détourner trop souvent les mots de leur acception propre, et de poursuivre son raisonnement jusqu'à la conclusion, comme s'ils n'avaient point subi d'altération. C'est à cette incertitude dans l'expression que l'on doit attribuer ce qu'il y a de peu précis dans ce chapitre.

CHAPITRE XII.

Que Dieu est la vie même dont il vit, et qu'on en peut dire autant de tous ses attributs.

Tout ce que tu es, tu ne l'es pas par un autre que par toi-même. Tu es donc la vie même de laquelle tu vis ; la sagesse par laquelle tu es sage ; la bonté par laquelle tu es bon envers les bons et envers les méchants ; et il en est de même de tous tes autres attributs.

CHAPITRE XIII.

Comment il est seul sans bornes et éternel, encore que les autres esprits soient sans bornes et éternels.

TOUT ce qui est, de manière ou d'autre, enfermé par le temps et le lieu, est moindre que ce qui n'est soumis ni à la loi du temps ni à celle de l'espace. Puis donc que rien n'est plus grand que toi, aucun lieu, aucun temps ne te renferme, tu es partout et toujours, et, comme cela ne peut être affirmé que de toi seul, seul tu es véritablement sans bornes et éternel. Comment donc les autres esprits sont-ils sans bornes et éternels? Seul, il est vrai, tu es éternel, parce que seul de tous, comme tu ne finiras pas, de même tu n'as pas commencé d'être. Mais comment es-tu seul sans bornes? serait-ce que, comparé à toi, l'esprit créé est circonscrit, et qu'il ne l'est pas, comparé au corps? En effet, ce qui est tout entier dans un lieu, et ne peut être à la fois dans un autre, est circonscrit; condition que nous voyons n'appartenir qu'aux corps; au contraire, ce qui est à la fois partout,

n'est pas circonscrit , attribut qui n'appartient qu'à toi seul. Quant aux êtres qui, tout entiers quelque part, sont encore tout entiers ailleurs, mais non tout entiers partout, tels que les seuls esprits créés, ils sont à la fois circonscrits et sans limites ; car, si l'ame n'était pas tout entière dans chaque membre de son corps, elle ne sentirait pas tout entière les impressions que reçoit chacun d'eux. Tu es donc, seigneur, seul sans bornes et seul éternel, quoique les autres esprits soient aussi éternels et sans bornes.

CHAPITRE XIV.

Comment et pourquoi Dieu est vu et n'est pas vu de ceux qui le cherchent.

O mon ame, as-tu trouvé ce que tu cherchais? Tu cherchais Dieu; tu es parvenue à connaître qu'il est au-dessus de toutes choses; plus grand que tout ce que notre pensée peut concevoir; qu'il est la vie, la lumière, la sagesse, la bonté, l'éternelle béatitude, et la bienheureuse éternité; qu'il est partout et toujours, Car, si tu n'as pas trouvé ton Dieu, comment est-il l'être que tu as trouvé, et comment as-tu compris avec une vérité si assurée, et une si véritable certitude, que l'objet que tu venais d'atteindre était Dieu? Si, au contraire tu l'as trouvé, comment ne sens-tu pas la présence de ce que tu as trouvé? Pourquoi, ô seigneur mon Dieu, mon ame ne sent-elle pas si elle t'a trouvé? serait-ce qu'elle ne t'a pas trouvé quand elle a cru comprendre que tu es lumière et vérité? A-t-elle donc pu comprendre, autrement qu'en voyant la lumière et la vérité? a-t-elle pu saisir quel-

que chose de ton essence, si ce n'est à la clarté de ta lumière et de ta vérité? Si donc elle a vu la lumière et la vérité, elle t'a vu; et si elle ne t'a point vu, elle n'a point vu la lumière et la vérité. Doit-on croire qu'elle a vu en effet la lumière et la vérité, et que cependant elle ne t'a point vu, qu'ainsi elle t'a vu d'une certaine manière, mais non tel que tu es? Seigneur mon Dieu! créateur et régénérateur de mon être, dis à mon ame remplie de désirs, dis-lui ce que tu es autre que ce qu'elle a vu; qu'elle voie enfin dans toute sa pureté ce qu'elle aspire à voir. Attentive, elle cherche à voir plus qu'elle n'a vu; elle ne voit rien au-delà de ce qu'elle a vu, rien que de profondes ténèbres. Ou plutôt elle ne voit pas de ténèbres, car, en toi, il n'y en a point; mais elle ne voit que trop qu'à travers ses propres ténèbres, elle ne peut rien voir de plus. Pourquoi cela, seigneur, pourquoi? Son œil est-il obscurci par sa faiblesse, ou ébloui par ta splendeur [1]? Oui, son œil est obscurci par ses propres ténèbres, ébloui par ta lumière. Sa faible portée l'aveugle, il se perd dans ton immensité; il est resserré par ses étroites limites, dominé par ta vaste étendue. Car, combien n'est pas grande

[1] C'est la pensée exprimée par Santeuil dans ces deux vers célèbres de l'hymne de Vêpres, pour les dimanches après la Pentecôte :

O luce qui mortalibus
Lates inaccessâ Deus!

cette lumière d'où jaillit et brille toute vérité, qui luit aux yeux de l'ame douée de raison ! Combien est vaste cette vérité dans laquelle est tout ce qui est vrai, et hors de laquelle il n'y a que néant et mensonge! Combien elle est immense, elle qui d'un seul coup d'œil voit tout ce qui a été fait, de quel principe, par quelle puissance et de quelle manière tout a été fait de rien! Quelle pureté, quelle simplicité, quelle certitude, quel éclat se trouvent en elle! Beaucoup plus sans doute que la créature ne peut en comprendre.

CHAPITRE XV.

Qu'il est trop grand pour qu'on puisse se le représenter par la pensée.

Ainsi donc, seigneur, tu es plus grand que tout ce que l'on peut imaginer ; plus encore, tu es trop grand pour que notre faible pensée puisse te concevoir. Car, puisque nous pouvons penser qu'il y a quelque être trop grand pour que nous le comprenions, si tu n'es pas cet être même, on peut penser qu'il y en a quelque autre plus grand que toi ; ce qu'on ne saurait admettre.

CHAPITRE XVI.

Que la lumière qu'il habite est inaccessible.

Seigneur, cette lumière dans laquelle tu habites est véritablement inaccessible; car il n'y a que toi qui en pénètres la profondeur pour te contempler tout entier. Je ne la vois pas, sans doute parce que son éclat est trop grand pour mes regards, et cependant, je ne vois rien que par elle. Ainsi notre œil, faible et débile, voit à l'aide de la lumière du soleil, sans pouvoir contempler cet astre lui-même. Mon intelligence ne peut atteindre cette lumière, elle répand un éclat trop vif, et que je ne puis supporter; l'œil de mon ame ne peut y rester long-temps attentif ou en soutenir la splendeur. L'éclat l'éblouit, la grandeur l'abat, l'immensité l'accable, la fécondité le confond. O lumière suprême et inaccessible! ô vérité parfaite et heureuse! Combien es-tu loin de moi qui suis si près de toi! Combien es-tu éloignée de ma présence, tandis que je suis continuellement en

la tienne ! Tu es partout présente et entière, et je ne te vois pas. Je me meus en toi, je suis en toi, et je ne puis arriver jusqu'à toi. Tu es en moi, autour de moi, et je ne te sens point.



CHAPITRE XVII.

Qu'en Dieu se trouve l'harmonie, l'odeur, la saveur, le poli, la beauté, d'une manière ineffable et qui lui est propre.

SEIGNEUR, tu te dérobes encore à mon ame, caché dans ta lumière et dans ton bonheur. Aussi, est-elle encore dans ses ténèbres et dans sa misère. Elle regarde autour d'elle, et ne voit point ta beauté; elle écoute, et n'entend point ton harmonie. Elle sent, et ne perçoit point ton odeur. Elle goûte, et ne connaît pas ta saveur. Elle touche et ne sent point le poli de ta substance [1]. Sans doute, Seigneur mon Dieu, tu as en toi, de la manière ineffable qui t'appartient, toutes ces qualités que tu as données à tes créatures, sous une forme sensible; mais la langueur invétérée du péché a durci, engourdi et fermé les sens de mon ame.

[1] Nous avons dû traduire aussi fidèlement que possible cette phrase : *palpat et non sentit lævitatem tuam*

CHAPITRE XVIII.

Que Dieu est la vie, la sagesse, l'éternité, et toute sorte de bien véritable.

Mais voici un nouveau sujet de trouble, un autre chagrin, une tristesse nouvelle, tandis que je cherche le bonheur et la joie. Déjà mon ame se confiait dans l'espérance d'être bientôt rassasiée, et voilà qu'elle sent encore une fois son dénuement. Je me croyais sur le point de manger ; la faim se fait plus cruellement sentir. Je m'efforçais de parvenir à la lumière divine, et je suis retombé dans mes ténèbres. J'y suis non-seulement retombé, mais ils m'enveloppent de toutes parts. Je suis tombé avant que ma mère m'eût conçu. Je n'en saurais douter ; j'ai été conçu au sein de ces ténèbres, et déjà elles m'environnaient au jour de ma naissance. Nous sommes certainement tous tombés dans celui dans lequel nous avons tous péché! Celui qui possédait si facilement tant de bonheur évanoui maintenant, l'a pour lui et pour nous malheureusement perdu. En lui nous en avons tous été privés, et désormais

lorsque nous voulons chercher, nous ignorons la voie qu'il faut suivre; lorsque nous cherchons. nous ne trouvons pas; et lorsque nous trouvons, ce n'est dejà plus ce que nous cherchions. Aide-nous donc à cause de ta bonté; *Seigneur! j'ai cherché ton visage, Seigneur, je chercherai ton visage, ne détourne pas de moi ta face* [1]. Arrache-moi à l'abîme où je suis, et élève-moi jusqu'à toi. Purifie, guéris, aiguise, éclaire l'œil de mon ame, qu'il puisse enfin te contempler. Qu'elle réunisse toutes ses forces, et que de tout l'effort de son intelligence elle se porte encore vers toi, ô Seigneur! Qui es-tu, Seigneur, qui es-tu, sous quelle forme te comprendra mon cœur? Certainement tu es la sagesse, la vérité; tu es la bonté, le bonheur, l'éternité; tu es tout ce qui constitue le vrai bien. Toutes ces choses sont nombreuses, mon intelligence étroite et captive ne peut voir tant d'objets d'un seul coup, et jouir de tous à la fois. Comment donc, Seigneur, es-tu tous ces objets? Sont-ils tes diverses parties, ou chacun d'eux n'est-il pas tout entier ton essence? Car, tout ce qui est composé de parties n'est pas véritablement un. Il est, en quelque manière, plusieurs et différent de lui-même; il peut être désuni et

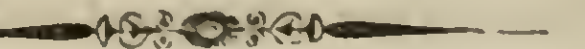
[1] *Domine quæsivi vultum tuum, vultum tuum, Domine, requiram, ne averte faciem tuam à me.* (Ps. 26. v. 13 et 14). La traduction du psautier dont se sert le clergé en France dans les divers offices ne donne pas exactement le même sens.

dans le fait et par la pensée, conditions étrangères à ta nature, au-dessus de laquelle on ne saurait rien concevoir. Il n'y a donc point de parties en toi, Seigneur! Tu n'es pas multiple; mais tu es tellement un et si complètement semblable à toi-même, que tu ne diffères en aucun point de ta propre nature. Bien plus, tu es l'unité véritable et absolue, indivisible même par la pensée. Ainsi donc, la vie, la sagesse, et toutes les autres vertus que nous avons énumérées, ne sont pas des parties de ton être, mais toutes ensemble ne font qu'un, et chacune est, tout entière, et ton essence et l'essence des autres. Comment donc n'as-tu point de parties, et comment cette éternité qui est toi-même, n'est-elle nulle part et jamais une partie de toi ou de ton éternité? comment, au contraire es-tu partout tout entier, et comment ton éternité est-elle toujours tout entière?

CHAPITRE XIX.

Que Dieu n'est ni dans le lieu ni dans le temps, mais que toutes choses sont en lui.

MAIS si par ton éternité, tu as été, tu es et tu seras ; et si avoir été n'est pas devoir être, si être n'est ni devoir être ni avoir été, comment ton éternité est-elle toujours tout entière? Serait-ce que rien d'elle n'a passé de manière à n'être plus, et que rien de ce qui doit s'en écouler un jour ne peut être regardé comme n'étant pas encore? Tu n'as donc point été hier, tu n'es point aujourd'hui, tu ne seras pas demain ; mais hier, aujourd'hui, demain, tu es; bien plus encore, tu n'es pas hier, aujourd'hui, demain, mais tu es simplement, et en dehors de toute condition de temps. Hier, aujourd'hui, demain n'existent que dans le temps, et toi, quoiqu'il n'y ait rien sans ton essence, tu n'es cependant ni dans le lieu ni dans le temps ; mais toutes choses sont en toi, rien ne te contient et tu contiens tout.



CHAPITRE XX.

Que Dieu est avant et après tout ce qui est même éternel.

Ainsi donc tu remplis entièrement toutes choses, tu es avant et après toutes choses. Tu es avant parce que tu étais avant qu'elles fussent; mais comment es-tu après? Comment, en effet, es-tu au-delà des êtres qui n'auront point de fin? Est-ce parce qu'ils ne sauraient être sans toi, et que tu ne peux devenir moins que tu es, lors-même que tout serait anéanti? De cette manière, en effet, tu es en quelque sorte au-delà d'eux. Est-ce parce qu'on peut penser qu'ils auront une fin, tandis qu'on ne peut le supposer par rapport à toi? De cette manière aussi, ils ont, pour ainsi dire, une fin que tu ne saurais avoir en aucune sorte. Sans doute ce qui ne peut finir d'aucune manière, vit et s'étend au-delà de ce qui peut, de quelque façon, cesser d'être. Serait-ce de cette manière que tu t'étends au-delà des choses, même éternelles, parce que ton éternité et la leur est,

pour toi, toujours et tout entière présente, tandis que de leur éternité, elles ne voient pas encore ce qui s'approche, et ne voient déjà plus ce qui est passé? Ainsi tu t'étends au-delà d'elles, puisque tu es toujours ici présent, ou puisque le point où elles ne sont pas encore parvenues est déjà et toujours présent pour toi.

CHAPITRE XXI.

***Si ce mode d'existence est ce que l'on exprime par ces mots : le* siècle du siècle, *ou les* siècles des siècles.**

Ce mode d'existence est-il ce que l'on appelle le *siècle du siècle* ou les *siècles des siècles?* Car, comme le siècle, tel que nous le concevons dans le temps, contient toutes les choses temporelles, ainsi ton éternité contient les siècles formés par le temps ; elle est appelée *le siècle* à cause de ton immensité sans bornes. Et quoique tu sois tellement grand, Seigneur, que tout est plein de toi, que tout est en toi, cependant, tu es tellement en dehors de tout espace, qu'en toi il n'y a ni milieu, ni moitié, ni parties.

CHAPITRE XXII.

Que seul il est ce qu'il est, et qui il est.

Toi seul donc, Seigneur, tu es ce que tu es et qui tu es : car ce qui est dans son tout différent de ce qu'il est dans ses parties, ce qui est sujet au changement en quelque point, n'est pas ce qu'il est d'une manière absolue. Ce qui a commencé du néant, peut être conçu ne pas exister, et s'il ne subsiste pas par la puissance d'un autre, il retourne au néant. Ce dont le passé n'est déjà plus, dont le futur n'est pas encore, n'existe point à proprement parler, et n'est pas d'une manière absolue. Pour toi, tu es ce que tu es, parce que tout ce que tu es une fois, et de quelque manière, tu l'es tout entier et toujours. Tu es véritablement, simplement, parce que tu n'as point de passé ou d'avenir, mais rien qu'un présent, et qu'on ne peut supposer un moment où tu ne serais pas. Mais tu es la vie, la lumière, la sagesse, le bonheur, l'éternité et tous les biens

de cette sorte ; et cependant tu n'es que le bien un et suprême, te suffisant entièrement à toi-même, ne manquant de rien de ce qui manque aux autres êtres, et dont ils ont besoin pour être bien.

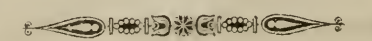
CHAPITRE XXIII.

Que ce bien est à la fois et également le Père, le Fils et le Saint-Esprit; que cela seul est nécessaire qui est tout bien, bien tout entier, seul bien.

Tu es ce bien, ô Dieu Père; ton verbe, c'est-à-dire ton fils est aussi ce bien; car dans le verbe par lequel tu te parles toi-même, il ne peut y avoir que ce que tu es, rien de plus, rien de moins, ton verbe étant vrai comme tu es véritable. Il est donc, comme toi, la vérité, mais non une autre vérité que toi-même; et quant à toi, tu es tellement simple que de toi il ne peut rien naître que toi-même. Ce bien lui-même est cet amour un et commun à toi et à ton fils, c'est-à-dire l'esprit saint procédant de l'un et de l'autre. Cet amour n'est inférieur ni à toi, ni a ton fils, car tu aimes ce fils et toi-même, autant qu'il t'aime et s'aime lui-même; tout ce qui diffère de toi ou de lui diffère également de lui ou de toi. De la simplicité suprême, il ne peut rien

sortir qui ne soit le même que le principe dont il procède [1]. Ainsi ce qu'est chacune de ces personnes, la trinité l'est tout entière à la fois, Père, Fils et Saint-Esprit; parce que chaque personne n'est autre chose que l'unité souverainement simple, et la simplicité souverainement une, qui ne peut se multiplier, ni être une chose ou une autre. Or, il n'y a qu'un seul être nécessaire. Il n'y a donc de nécessaire que ce principe dans lequel est tout bien, ou plutôt qui lui-même est tout bien, bien un, bien tout entier et seul bien.

[1] Ce principe, énoncé d'une manière absolue, donne pour conséquence inévitable le panthéisme. Nous ne faisons póint cette remarque pour attribuer une pareille aberration à notre auteur, qui est loin de là. Nous voulons seulement faire voir qu'il y a, dans toute philosophie quelque peu profonde, un élément panthéistique, de la présence duquel on ne saurait douter. On n'échappe au panthéisme qu'en modifiant les conséquences du principe que nous venons d'énoncer, en vertu de faits non moins certains, fournis par l'observation psychologique.



CHAPITRE XXIV.

Conjecture sur cette question : quel et combien grand est ce bien!

Maintenant, ô mon ame, élève ton intelligence, excite-la ; conçois, autant qu'il t'est possible, quel est ce bien et combien grand il est. Si tous les biens sont délectables, sois attentive à quel degré celui-ci doit l'être, puisqu'en lui se trouve tout ce qui est agréable dans les autres biens, et que de plus, il n'y est pas tel que nous l'avons éprouvé dans les choses créées, mais aussi différent du bien supême que le créateur diffère de la créature. Si la vie créée est bonne, combien l'est encore davantage la vie créatrice! Si le salut produit est bon, combien n'est pas meilleur le salut producteur de tout salut! Si la sagesse est aimable dans la connaissance des œuvres qu'elle a opérées, combien est aimable la sagesse qui a tout tiré du néant? Enfin, si dans les choses délectables, les douceurs sont nombreuses et grandes, quelle et combien doit être grande la douceur, dans celui qui a fait les choses délectables!

CHAPITRE XXV.

Quels et quels grands biens sont réservés à ceux qui jouiront de Dieu.

Oh! qui jouira de ce bien! Que possédera-t-il, et que ne possédera-t-il pas? Certes, tout ce qu'il voudra sera, ce qu'il ne voudra pas ne sera pas. Car, là s'offriront les biens du corps et de l'ame, *tels que l'œil n'en a point vu, que l'oreille n'en a point entendu*[1], *tels qu'il ne s'en est point fait sentir au cœur de l'homme.* O infortuné! pourquoi erres-tu au milieu de tant de choses diverses, cherchant le bien pour ton ame et pour ton corps? Aime le seul bien, celui en qui sont tous les biens, et qui suffit à nos désirs. Aime le bien simple par excellence, qui est à lui seul toute espèce de biens, qui seul satisfait à tous nos vœux. Car, qu'aimes-tu, ô ma chair, que désires-tu, ô mon ame? Là seulement se trouve tout ce que vous aimez, tout ce que vous désirez. Si c'est la beauté qui vous charme : *les*

[1] *Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit* (Isaïe 66. cité par Saint-Paul, I.er Cor. ch. 2. v. 9.)

justes brilleront comme le soleil[1]. Si vous vous plaisez dans la rapidité, dans le courage, dans une liberté de corps qu'aucun obstacle n'arrête : *ils seront semblables aux anges de Dieu*[2], parce que, *le corps animal est semé et il pousse un corps spirituel*[3] (par la puissance divine, sans doute, et non par la nature). Si vous voulez une vie longue et pleine de santé ; là l'éternité sera sans maladie, et la santé éternelle, parce que *les justes vivront éternellement*[4] et encore parce que *le salut vient du Seigneur*[5]. Si vous voulez être rassasiés : *ils seront rassasiés lorsque paraîtra la gloire du Seigneur*[6]. Si vous voulez vous enivrer ; *ils s'enivreront de l'abondance de la maison du Seigneur*[7]. Si c'est la mélodie qui vous charme, là, les chœurs des anges chantent sans fin devant Dieu. Si vous cherchez une volupté quelconque non immonde, mais pure : *Seigneur, tu les désaltéreras dans le torrent de ta volupté*[8]. Si la sagesse a pour vous plus de charme, la sagesse même de Dieu s'offrira à vos désirs. Si c'est l'amitié, les justes aime-

[1] *Fulgebunt justi sicut sol.* (Math. ch. 13, v. 43.)
[2] *Erunt similes angelis Dei.* (Math. Ch. 22. v. 30.)
[3] *Seminatur corpus animale, et surget corpus spiritale.* I Cor ch. 15. v. 44.)
[4] *Justi in æternum vivent.* (Sagesse, ch. 5, v. 15.)
[5] *Salus justorum à Domino.* (Psal. 36, v. 39.)
[6] *Satiabor cum apparuerit gloria tua.* (Psal. 16 v. 17.)
[7] *Inebriabuntur ab ubertate domûs tuæ.* (Ps. 35. v. 9.)
[8] *Torrente voluptatis tuæ potabis eos. Deus.* (*Id. ibid.*)

ront Dieu plus qu'eux-mêmes; ils s'aimeront mutuellement, comme eux-mêmes; Dieu les aimera plus qu'ils ne s'aiment eux-mêmes; parce qu'ils l'aimeront, s'aimeront eux-mêmes, et les autres par lui; et qu'il s'aimera et les aimera par lui-même. Si c'est la concorde que vous chérissez, ils n'auront tous qu'une volonté, qui sera celle de Dieu. Si c'est la puissance, leur volonté sera toute-puissante comme celle de Dieu. Car, comme Dieu pourra ce qu'il voudra par lui-même; ils pourront par lui ce qu'ils voudront. Parce que, comme ils ne voudront rien que ce qu'il voudra, de même il ne voudra rien que ce qu'ils voudront; et ce qu'il voudra ne pourra pas ne pas être. Si les honneurs et les richesses éveillent vos désirs, Dieu établira sur de nombreux trésors ses serviteurs bons et fidèles [1]; bien plus, ils seront appelés fils de Dieu et Dieu eux-mêmes [2]; ils seront où sera son fils, héritiers de Dieu, co-héritiers du Christ [3]. Si vous désirez une véritable sécurité, où pourrait-elle être plus grande, puisque les justes auront la certitude que ces biens, ou plutôt ce bien suprême ne leur manqueront pas;

[1] *Euge, serve bone et fidelis, quia super pauca fuisti fidelis, super multa te constituam.* (Matth. Ch. 25. v. 21.)

[2] *Ipse enim spiritus testimonium reddit, spiritui nostro quòd sumus filii Dei.* (Rom. C. 8. v. 16.)

[3] *Hæredes Dei, cohæredes autem Christi.* (Rom. C. 8. v. 17.)

ils en douteront d'autant moins qu'ils seront certains qu'ils ne peuvent vouloir le perdre, et que Dieu qui les aime n'ôtera pas ce bien, malgré eux, à ceux qui le chérissent; ils sauront, enfin, que rien de plus puissant que Dieu ne pourra les séparer de lui, contre leur volonté et la sienne. Quelle et combien grande doit être la joie, là où se trouve un pareil, un si grand bonheur! Cœur de l'homme, rempli de besoins, éprouvé par tant de maux qui t'accablent, combien ne te réjouirais-tu pas, si tu possédais tous ces biens en abondance? Sonde les replis les plus cachés de ton ame; pourrait-elle contenir la joie d'une si grande béatitude? Si tu aimais un autre comme toi-même et qu'il jouît du même bonheur, ta joie serait doublée; parce que tu serais, de sa félicité, aussi heureux que de la tienne. Mais si deux, trois, un plus grand nombre encore partageaient la même félicité, et si tu aimais chacun comme toi-même, tu te réjouirais pour chacun autant que pour toi. Ainsi, dans cette charité parfaite, au sein du bonheur des anges innombrables et des hommes, parmi lesquels aucun n'aime l'autre moins que lui-même, chacun sera heureux de la félicité des autres autant que de la sienne propre. Si donc le cœur de l'homme peut suffire à peine à son bonheur particulier, comment sera-t-il capable de contenir tant et de si grandes joies? Et puisque, plus on aime quelqu'un, plus on se réjouit de son bon-

heur ; comme, dans cette félicité parfaite, chacun aimera Dieu, sans comparaison plus que soi-même, et les autres sans mesure ; de même il se réjouira sans mesure du bonheur de Dieu, plus que du sien et de celui de tous les autres ensemble. Mais s'ils aiment Dieu de tout leur cœur, de tout leur esprit, de toute leur ame, de manière cependant que tout leur cœur, tout leur esprit, toute leur ame ne puissent suffire à la grandeur de cet amour, il est hors de doute que *tout leur cœur*, *tout leur esprit, toute leur ame*[1] seront remplis d'une joie telle, qu'ils ne suffiront pas à la plénitude de ce bonheur.

[1] *Diliges Dominum tuum ex toto corde tuo, et ex totâ animâ tuâ, et ex totâ fortitudine tuâ.*

(Deuter. Ch. VI. v. 5.)

CHAPITRE XXVI.

Si telle est la plénitude de joie que le Seigneur promet.

Mon Seigneur et mon Dieu, mon espérance, et la joie de mon cœur, dis à mon ame si c'est là cette joie que tu nous annonces par les paroles de ton fils : *demandez et vous recevrez, afin que votre joie soit pleine* [1]; car j'ai trouvé une joie pleine et plus que pleine. Après qu'elle aura rempli l'homme tout entier, son cœur, son esprit, son ame, il en restera encore au-delà de toute mesure. Ce n'est donc pas cette joie qui entrera dans ceux qui seront joyeux, mais ceux qui seront joyeux qui entreront dans cette joie tout entiers. Dis, Seigneur, dis à ton serviteur au fond de son ame, si c'est là cette joie du Seigneur dans laquelle entreront ceux de tes serviteurs qui y sont appelés. Cette joie dont certainement jouiront tes élus, *l'œil ne l'a point vue, l'oreille ne l'a point entendue, elle ne s'est*

[1] *Petite et accipietis, ut gaudium vestrum sit plenum.* (Jean. ch. 16, v. 24.)

jamais élevée dans le cœur de l'homme [1]. Je n'ai donc point encore exprimé ni pensé, Seigneur, combien se réjouiront ces bienheureux. Leur joie sera sans doute égale à leur amour, leur amour à leur connaissance. Combien te connaîtront-ils alors, Seigneur, et combien t'aimeront-ils? Certes, *l'œil n'a point vu dans cette vie, l'oreille n'a point entendu, il ne s'est pas manifesté au cœur de l'homme* combien ils te connaîtront et t'aimeront dans cette existence. Je t'en prie, ô mon Dieu, fais que je te connaisse, que je t'aime afin qu'en toi je trouve ma joie tout entière. Et si je ne puis dans cette vie obtenir la plénitude de la félicité, qu'au moins elle croisse en moi chaque jour, jusqu'à ce moment désiré. Que dans cette vie, chaque instant m'élève de plus en plus à la connaissance de toi-même, et que dans la vie à venir cette connaissance soit parfaite ; qu'ici mon amour pour toi s'accroisse, que là il atteigne sa plénitude ; qu'ici ma joie en espérance, soit de plus en plus grande, que là elle soit parfaite en réalité. Seigneur, tu nous ordonnes, tu nous conseilles par ton fils de demander, et tu nous promets que nous recevrons, *afin que notre joie soit parfaite.* Je demande, Seigneur, comme tu le conseilles par la bouche du maître admirable que tu nous as donné, fais que je reçoive, comme tu le promets

[1] *Isaïe.* 66.. (Voir plus haut.)

par ta vérité, *afin que ma joie soit pleine.* Je demande ; fais, Dieu fidèle dans tes promesses, que je reçoive *pour que ma joie soit pleine.* Et maintenant, au milieu de ces désirs et de ces faveurs, que ce soit là l'objet des méditations de mon ame, et des paroles de ma langue. Que ce soit là ce qu'aime mon cœur, ce que parle ma bouche. Que mon ame ait faim de ce bonheur, que ma chair en ait soif, que ma substance tout entière le désire ; jusqu'à ce que j'entre dans la gloire du Seigneur qui est Dieu dans sa trinité et son unité, béni dans tous les siècles. Ainsi soit-il.

LIVRE

ÉCRIT

EN FAVEUR D'UN INSENSÉ.

LIVRE

ÉCRIT

EN FAVEUR D'UN INSENSÉ[1],

CONTRE L'ARGUMENT CONTENU

DANS LE PROSLOGION DE SAINT ANSELME,

PAR GAUNILON,

MOINE DE MARMOUTIERS.

De ce que l'on doute, ou même de ce que l'on nie qu'il y ait une nature, telle que rien de plus grand qu'elle ne puisse être conçu, l'auteur du *Proslogion* déduit la preuve que cette nature existe; car dit-il, si quelqu'un nie, ou seulement si quelqu'un

[1] Pour comprendre le sens de ce titre, il faut se rappeler que dans le 3.e chapitre du *Proslogion*, Anselme démontre que lors même que l'insensé dit : *il n'y a point de Dieu*, il pense nécessairement le contraire, parce qu'il a l'idée d'un être souverainement parfait, dont la perfection implique l'existence. Gaunilon prend ici le parti de l'insensé, en ce sens seulement, qu'il nie l'inconséquence que lui attribue Anselme, en niant la légitimité de la conclusion du *Proslogion*.

doute de l'existence de ce principe, il en a, dans ces deux cas, l'idée dans l'intelligence, puisque l'entendant nommer, il comprend le sens des paroles prononcées. Or, s'il le comprend, non-seulement l'objet est nécessairement dans l'intelligence ; il ne peut encore manquer d'être dans la réalité. La preuve qu'il en donne est celle-ci : il est plus grand d'être à la fois dans l'intelligence et dans le fait, que d'être seulement dans l'intelligence ; donc si l'objet que nous cherchons est dans l'intelligence seule, il sera moins grand que celui qui existerait à la fois dans l'intelligence et dans le fait. Ainsi l'être qui, par l'hypothèse, est plus grand que tous les autres, serait dans le fait plus petit qu'un certain être, il ne saurait par conséquent être plus grand que toute chose, ce qui est contradictoire avec la conception même que nous en avons. C'est par ces raisons qù'il est nécessaire que ce qui est plus grand que toutes choses, et dont l'idée est dans l'intelligence (ce qui a déjà été prouvé), ne soit pas seulement dans la pensée, mais soit encore en fait, puisqu'autrement il ne pourrait être plus grand que toutes choses.

On pourrait, ce me semble, répondre que l'objet étant dit être dans mon esprit, uniquement parce que je comprends les paroles qui l'expriment, un grand nombre de choses fausses et n'ayant aucune existence en elles-mêmes, peuvent au

même titre être dans ma pensée, puisque, quelles qu'elles soient, j'en comprends l'exposition, lorsque je les entends décrire ou nommer. Cette réponse me paraît solide ; à moins que l'objet cherché ne soit par hasard tel, qu'il ne puisse être saisi par la pensée sous la même condition que les choses fausses ou douteuses, et qu'ainsi je ne puisse dire simplement que je comprends les paroles que j'ai entendues, ou que j'ai leur objet dans la pensée, mais bien que je comprends cet objet, que je l'ai dans l'intelligence, auquel cas je ne pourrais le penser autrement qu'en comprenant, c'est-à-dire qu'en saisissant par la connaissance, qu'il existe [1]. Dans le cas où il en serait ainsi, il n'y aurait pas dans l'intelligence deux moments, le premier dans lequel l'idée de l'objet s'y introduirait, le second dans lequel l'intelligence concevrait que l'objet existe. Il en arriverait donc autrement que dans la peinture, dont l'objet est d'abord dans l'esprit du peintre, et passe ensuite dans le fait [2]. De plus, à peine pourra-t-on jamais croire que, lorsqu'on aura entendu énoncer l'idée de cet être souverainement parfait, il ne soit pas aussi possible de penser qu'il n'est pas, qu'il l'est de penser que Dieu n'est

[1] Il est évident qu'ici Gaunilon distingue la simple intelligence des mots, et l'intelligence de l'objet lui-même qui, à ses yeux, impliquerait son existence.

[2] *Proslogion*, ch, 1.

pas [1]. Car si l'on ne peut méconnaître l'existence de cet être, je demande pourquoi toute cette discussion contre ceux qui nient, ou seulement qui doutent qu'il y ait une nature supérieure telle qu'elle a été supposée? Enfin, il est nécessaire de démontrer par une preuve sans réplique, que cet objet est tel qu'on ne peut pas ne pas avoir l'intelligence certaine de son existence indubitable, en même temps qu'il est pensé; et il ne suffit pas de dire qu'il existe déjà à l'avance dans mon esprit, à l'instant où je comprends les paroles par lesquelles on l'exprime; car, je persiste à le croire, mon esprit pourrait de même renfermer beaucoup d'autres choses douteuses ou même fausses, affirmées par quelqu'un dont je comprendrais les paroles; elles y seraient même plus réellement encore, si, trompé comme il arrive souvent, je croyais ces choses, moi qui refuse encore d'admettre le principe défendu par l'auteur.

D'après tout ceci, l'exemple emprunté au peintre qui a dans l'esprit le tableau qu'il doit faire ne convient pas, sous tous les rapports, à l'argument développé dans le *Proslogion*. Car ce tableau, avant qu'il soit exécuté, est dans l'art même du

[1] Pour bien comprendre cette distinction, il faut remarquer que, dans le *Proslogion*, Anselme ne nomme pas Dieu, mais désigne par une définition l'être cherché, comme celui qui est au-dessus de tous les êtres.

peintre, et une telle chose dans l'art d'un artiste, n'est autre qu'une partie même de son intelligence. Saint Augustin ne dit-il pas avec raison : lorsque l'ouvrier se propose de faire un coffre, avant tout, il a ce coffre dans son art. Le coffre qu'il exécute et réalise n'est pas la vie, celui qui est dans l'art est la vie, car il vit dans l'ame de l'artiste, dans laquelle reposent toutes les créations de son génie, avant de paraître à la lumière ; or, comment ces choses sont-elles la vie même dans l'ame vivante de l'artiste, si ce n'est parce qu'elles ne sont autre chose que la connaissance ou l'intelligence de cette ame elle-même? Cependant, à l'exception de ce qui est connu comme appartenant à la nature même de l'ame, quelque chose de vrai est conçu par elle, soit qu'elle en reçoive la connaissance par l'ouïe, soit qu'elle le pense elle-même ; or, ce quelque chose est distinct de l'intelligence qui le conçoit. Aussi, encore qu'il y ait vraiment quelque chose au-dessus duquel la pensée ne peut rien concevoir, cependant cet objet parlé et conçu n'est pas tel qu'il puisse être comparé à un tableau non exécuté, et qui repose encore dans l'intelligence de l'artiste.

A ceci s'ajoute ce qui a été déjà avancé plus haut, que cet être plus grand que tous les êtres qui peuvent être imaginés, qui n'est autre que Dieu lui-même, ne peut, quand j'entends prononcer son nom, être conçu ou saisi, par mon

intelligence, comme une chose que je puisse rapporter à une espèce ou à un genre qui me soient connus, pas plus que je ne puis aborder Dieu lui-même, Dieu dont je puis, par la même raison, penser qu'il n'est pas. Car je ne connais pas l'être même qui est Dieu; je ne puis pas non plus en conclure l'existence par analogie avec quelque autre chose qui lui soit semblable, puisque vous affirmez qu'il est tel que rien ne saurait lui ressembler. Si j'entendais parler d'un homme qui me fût inconnu, et dont j'ignorasse jusqu'à l'existence, je pourrais toutefois me le représenter d'après l'être que l'on appelle homme, à l'aide de la connaissance que j'ai, spéciale ou générale, de ce que sont l'homme ou les hommes [1]. Il pourrait cependant arriver que, par un mensonge de celui que j'aurais entendu, cet homme dont la pensée était dans mon esprit n'existât pas, quoique je me le fusse présenté sous l'image d'une chose véritable, qui n'était pas, sans doute, cet homme en particulier, mais un homme quelconque en général. Ainsi donc, lorsque j'entends nommer

[1] Les hommes accoutumés aux études philosophiques reconnaîtront certainement qu'il y a, dans ce passage et dans ce qui suit, quelque chose que ne désavouerait pas la philosophie expérimentale et sensualiste de nos jours. Nous notons cette tendance encore confuse, et maintenue à cette époque dans d'étroites limites par des principes contraires, comme un fait curieux dans l'histoire de la philosophie.

Dieu, ou l'*être qui est le plus grand de tous les êtres*, je ne puis l'avoir dans la pensée et dans l'intelligence, sous une forme facile à saisir comme celle sous laquelle je me figurais cet être dont je viens de parler, et qui pourtant n'existait pas. Je pouvais penser à un homme en raison de l'idée d'un être vrai, idée dont l'objet m'était connu ; mais ici, je ne puis penser à Dieu que par l'entremise d'un mot, duquel seul on peut à peine, ou même on ne peut nullement conclure la réalité de ce qu'il exprime. S'il est vrai toutefois, et l'on n'en saurait douter, que lorsqu'on pense sous cette forme et cette condition, c'est plutôt la signification du mot qui fait l'objet de la pensée, que le mot lui-même, vrai seulement en tant que son de lettres et de syllabes ; il faut remarquer que dans ce cas [1] sa signification est conçue, non comme elle le serait par celui qui connaît ce que cette parole exprime, et qui se représente l'être lui-même et la pensée véritable ; mais comme elle le serait par celui qui n'en connaît pas l'objet, et dont la pensée se détermine uniquement en vertu du mouvement imprimé à son ame par la parole qu'il a entendue, et à laquelle il s'efforce de trouver un sens ; terme qu'il serait bien surprenant qu'il atteignît dans une complète vérité. Il est certain que les choses ne se passent pas au-

[1] Quand on s'adresse à un insensé.

trement dans mon intelligence, lorsque, quelqu'un établissant qu'il y a un être plus grand que tout ce que l'on peut imaginer, j'entends et je comprends ses paroles. C'est là ce que j'avais à répondre, et cette réponse me paraît suffire aux raisons par lesquelles on croit prouver que cette nature suprême est d'avance dans mon intelligence.

Quant à ce que l'on soutient que cet être n'est pas seulement dans ma pensée, mais encore dans la réalité, et à la preuve qu'on en donne, que s'il n'en était pas ainsi, tout ce qui serait en réaité, serait plus grand que lui, et qu'ainsi, il ne serait pas plus grand que toute chose, condition dont on suppose déjà prouvée l'existence dans la pensée, je réponds encore : si l'on peut regarder, comme étant dans l'esprit, une chose que la pensée cependant ne saurait représenter sous la forme d'un être réel quelconque; dans ce sens, je ne refuse pas d'admettre que l'être dont il est question ne soit dans mon intelligence. Mais, comme de cette manière d'être idéale, il ne suit pas nécessairement qu'il soit dans la réalité, je ne lui accorde pas cette existence, à moins qu'on ne me le démontre par une preuve indubitable; attendu que celui qui conclut nécessairement l'existence de cet être, de ce que, supposé plus grand que toutes choses, il ne serait pas tel sans cette condition, ne fait pas assez d'attention à l'état d'esprit de son auditeur. Car pour moi je

ne dis pas qu'il soit, je le nie même; je doute au moins qu'il soit en effet plus grand que tout autre objet réel; et je ne lui accorde d'existence, si toutefois cela peut s'appeler ainsi, que celle que lui donne l'effort que fait mon esprit, pour se représenter une chose qu'il ne connaît pas d'après un mot qu'il a entendu. Comment donc peut-on me prouver par-là que cet être, plus grand que tous les autres, existe en effet, parce qu'il est certain qu'il est tel, puisque je le nie ou qu'au moins j'en doute; et que cet être, plus grand que tous, n'est pas dans mon intelligence et dans ma pensée, au même titre que beaucoup d'autres choses douteuses et incertaines. Il est donc nécessaire que je sois d'abord certain qu'en effet, quelque part est cet être plus grand que tous, et ce n'est qu'alors qu'il sera pour moi hors de doute que cet être est en lui-même.

Par exemple, on assure que, quelque part dans l'Océan, il y a une île appelée *Perdue*, à cause de la difficulté, disons mieux, de l'impossibilité de trouver ce qui n'est pas. On lui attribue, en bien plus grande abondance qu'aux îles *Fortunées*, des richesses et des délices incalculables, et on ajoute que, sans possesseurs et sans habitants, elle surpasse en produit toutes les terres habitées par les hommes! Que quelqu'un m'affirme qu'il en est ainsi, je comprendrai facilement ces paroles qui ne présentent aucune difficulté. Si

alors, comme énonçant une conséquence rigoureuse, il disait : tu ne peux douter désormais que cette île, supérieure à toutes les terres, ne soit en réalité quelque part, puisque tu conviens que l'idée en est clairement dans ton esprit. Et puisqu'il est plus grand d'être en réalité que d'être seulement dans l'intelligence, il faut qu'elle soit réellement, car s'il n'en était pas ainsi, toute autre terre, qui serait véritablement, serait par cela même plus importante qu'elle, tandis que celle-ci, que tu aurais conçue comme plus importante, ne le serait nullement. Si, par de semblables raisonnements, on tentait de me faire admettre l'existence de cette île, et de m'ôter tout soupçon à son égard, je croirais que l'argumentateur plaisante, ou je ne saurais lequel regarder comme le plus insensé de lui ou de moi; moi, si je me rendais à de semblables preuves, lui, s'il s'imaginait avoir posé l'existence de cette île sur une base inébranlable, avant d'avoir prouvé sa supériorité, son existence certaine et indubitable, au lieu de la présenter comme une conception fausse, ou du moins incertaine de mon esprit.

Telle est la réponse que fera l'insensé aux conclusions avancées par l'auteur. Lorsqu'on lui assure que cet être, plus grand que tous, ne peut pas n'être que dans la pensée, et que cette argumentation ne s'appuie sur aucune autre preuve, si ce n'est que cet être ne serait pas plus grand que

tous s'il n'existait que dans la pensée ; il peut opposer encore la même réponse et dire : quand donc ai-je admis qu'il existe véritablement un être tel que celui dont on parle, c'est-à-dire plus grand que tous les êtres, pour que, s'appuyant sur cet aveu, on tente de me prouver par-là qu'il existe en réalité, au point qu'on ne puisse même penser qu'il n'est pas? Il faut donc avant tout, par un argument solide, prouver qu'il y a une nature supérieure, c'est-à-dire plus grande et meilleure que tout ce qui est, afin que par-là nous puissions démontrer l'existence de tout ce qui se rattache nécessairement à cet être plus grand et meilleur que tous les autres. Mais si l'on dit que cette substance suprême ne peut pas être pensée n'être pas ; on dirait avec plus de raison encore qu'on ne peut comprendre [1] qu'elle ne soit pas ou qu'elle puisse ne pas être ; car, d'après le sens précis du verbe comprendre, les choses fausses ne sauraient être *comprises*, et cependant elles peuvent être *pensées* de la même manière que l'insensé a pu penser que Dieu n'est pas. Je sais certainement que je suis ; néanmoins je sais que je pourrais ne pas être. Et pour cet être suprême qui est Dieu, je comprends à n'en pouvoir douter qu'il est, et qu'il ne peut pas ne pas être. Quant à

[1] Il faut ici faire grande attention à la distinction que l'auteur établit entre *penser* et *comprendre*.

penser que je ne suis pas, lorsque je sais positivement que je suis, j'ignore si je le puis; mais, si je le puis, pourquoi n'en serait-il pas de même à l'égard de tout ce que je connais avec la même certitude? Et si au contraire je ne le puis pas, cette nécessité de croire ne s'applique pas uniquement à Dieu.

Les principes exposés dans le reste du livre avec tant de vérité, d'éclat et de richesse, si utiles et répandant comme une odeur intime d'affection pieuse et sainte, ne doivent pas être négligés, parce que les vérités qui se trouvent au commencement, justement pensées d'ailleurs, sont prouvées avec moins de force; il faut, au contraire, s'appliquer à fortifier cette argumentation, et tout recevoir avec une grande vénération et de dignes louanges.

APOLOGIE
DE SAINT ANSELME
CONTRE GAUNILON.

APOLOGIE DE SAINT ANSELME

CONTRE

GAUNILON

RÉPONDANT POUR UN INSENSÉ.

PRÉFACE.

Comme mes paroles n'ont point été combattues par l'insensé dont j'ai parlé dans le *Proslogion*, mais que mon adversaire est au contraire un écrivain catholique, dont la plume se fait l'interprète de cet insensé, il me suffira de répondre au catholique.

CHAPITRE PREMIER.

Où l'on réfute en général le raisonnement de Gaunilon, et où l'on prouve que l'être qui est tel qu'on ne peut en concevoir un plus grand, est en réalité.

Qui que vous soyez, qui prêtez ce langage à un insensé, vous soutenez que, s'il y a dans l'intelligence un être qui soit tel qu'on ne puisse en concevoir un plus grand, il n'y est pas de manière qu'on doive, plus que de tout autre, en admettre la réalité. Et que, lorsque je dis qu'il est nécessaire qu'une chose soit véritablement, lorsqu'elle est conçue par la pensée comme n'ayant rien au-dessus d'elle, cette démonstration n'est pas plus légitime qu'il le serait de conclure que l'île *Perdue* existe, de cela seul que, lorsqu'on en fait la description, celui qui entend ne conteste pas qu'il n'en ait l'idée dans son esprit [1]. Je réponds que si l'être au-dessus duquel on ne peut rien imaginer, n'est ni compris par l'intelligence, ni seulement conçu dans la pensée, certainement, ou Dieu n'est pas l'être tel qu'on ne puisse rien supposer au-dessus de lui ; ou il n'est

[1] Voir plus haut l'opuscule de Gaunilon, page 309.

ni compris par l'intelligence, ni conçu par la pensée. Or que ceci soit entièrement faux, c'est ce dont je trouve la preuve certaine dans votre foi et votre conscience. Ainsi donc, nous comprenons et nous concevons, nous avons dans l'intelligence et dans la pensée, quelque chose au-dessus de quoi nous ne concevons rien. Aussi, ou les choses sur lesquelles vous appuyez vos attaques ne sont pas vraies, ou les conclusions que vous en tirez ne sont point légitimes. Quant à ce que vous pensez, que, de ce que l'on comprend quelque chose au-delà duquel on ne conçoit rien de plus grand, il ne s'ensuit pas que ce quelque chose soit dans l'intelligence, et que, de ce qu'il est dans l'intelligence il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il soit dans la réalité; j'affirme avec certitude que ce quelque chose, dès qu'il peut être pensé, existe nécessairement. Car l'être au-dessus duquel on ne peut en imaginer aucun, est nécessairement conçu comme n'ayant point de commencement. Or, tout ce dont on peut concevoir l'existence, et qui cependant n'est pas, peut, en commençant à exister, passer à l'être. Ainsi donc ce qui est tel qu'on ne peut rien concevoir au-dessus de lui, ne peut être conçu possible par la pensée sans être en effet [1]. Si donc la pensée en peut concevoir l'existence, il est néces-

[1] Comme par l'hypothèse même il est sans commencement, nous ne pouvons le concevoir comme possible, sans le conce-

sairement. J'ajoute que son existence n'est pas moins certaine, si seulement la pensée le conçoit. Car celui qui nie et celui qui doute qu'il y ait quelque chose au-dessus de quoi on ne saurait rien concevoir, ne nie point et ne doute pas que cet objet, s'il était, ne pût être à la fois et réellement dans l'intelligence. Autrement, il n'y aurait point d'être au-dessus duquel on n'en saurait imaginer de plus grand; et tout ce qui peut être pensé et n'est pas, pourrait, encore qu'il fût, n'être ni en réalité, ni dans l'intelligence. C'est pourquoi ce qui est tel que l'on ne peut rien imaginer de plus parfait, est nécessairement, si seulement on peut le penser. Supposons en effet, que cet être ne soit pas, encore qu'il puisse être pensé; tout ce qui peut être pensé et n'est pas réellement, s'il venait à exister, ne serait certainement pas cet objet au-dessus duquel il n'y a rien. Si donc ce dernier était l'être au-dessus duquel on ne conçoit rien, il ne serait pas l'être au-dessus duquel on ne conçoit rien, contradition évidemment absurde [1]. Il est donc faux qu'il n'y

voir comme actuel. Autrement il ne serait pas sans commencement.

[1] On peut éclaircir ce raisonnement de la manière suivante : je pense un être au-dessus duquel on n'en saurait concevoir un autre. Je n'en conclus pas cependant son existence; il rentre alors dans la classe des êtres qui peuvent être ou ne pas être, et en cette qualité, il ne saurait être celui au-dessus duquel on ne saurait en concevoir un autre; il est donc et n'est pas, à la fois, l'être au-dessus duquel on n'en saurait imaginer un plus parfait.

ait pas quelque chose de réel au-dessus de quoi on ne puisse rien concevoir ; et cela aurait lieu, lors même que l'objet ne serait que saisi par la pensée, à plus forte raison s'il pouvait être compris et s'il était dans l'intelligence. J'ajouterai quelque chose de plus. Certainement ce qui n'est pas dans tel temps et dans tel lieu déterminés, encore qu'il soit dans un autre temps et dans un autre lieu, peut cependant être conçu n'être nulle part, comme il n'est conçu ni dans tel moment ni dans tel autre. Ce qui n'était pas hier et est aujourd'hui pourrait n'avoir jamais été, comme il n'était pas hier ; et ce qui n'est pas ici, mais est ailleurs, peut être conçu comme n'étant nulle part, puisqu'il l'est comme n'étant pas ici. Il en est de même d'un objet dont les parties n'occupent pas toutes la même place, ou n'existent pas dans le même temps. Il peut être considéré comme n'étant nulle part et en aucun temps, dans toutes ses parties, et par conséquent dans son tout. Quoique l'on dise en effet que le temps est toujours et l'univers partout ; néanmoins le temps n'est pas tout entier toujours, et l'univers tout entier partout. Comme quelques-unes des parties du temps ne sont pas encore quand les autres sont déjà, on peut penser qu'aucune d'elles n'existe ; et, comme les diverses parties de l'univers ne sont pas les unes à la même place que les autres, on pourrait aussi supposer que chacune d'elles n'existât

pas. En un mot, tout objet composé de parties, peut être, par la pensée, décomposé et conçu comme n'existant pas. C'est pourquoi tout ce qui n'est pas tout entier partout et toujours peut, dans tous les cas, être supposé n'être pas. Mais l'être au-dessus duquel on ne peut rien concevoir, s'il est, ne peut pas être conçu ne pas être ; s'il en était autrement, il ne serait pas tel qu'on ne puisse rien concevoir au-dessus de lui, ce qui est contradictoire. Il n'est donc pas tout entier quelque part ou en quelque temps ; mais tout entier partout et toujours. Pensez-vous que l'être, dans lequel nous concevons ces propriétés, puisse être pensé et compris, être dans la pensée et dans l'intelligence ? S'il ne peut être conçu, ces propriétés ne peuvent être conçues de lui. Que si tu dis que l'on ne peut comprendre, ou avoir dans l'intelligence, ce qui ne peut être entièrement conçu, c'est comme si tu disais que celui qui ne peut pas soutenir l'éclat de la lumière du soleil, ne voit pas la clarté du jour qui n'est autre que la lumière de cet astre. Qui peut douter que, jusqu'à présent, nous n'ayons compris et nous n'ayons eu dans l'intelligence l'idée d'un être au-dessus duquel on ne peut en supposer aucun autre, être tel que nous lui attribuons, en toute connaissance, les qualités déjà plusieurs fois mentionnées.

CHAPITRE II.

Où le raisonnement précédent est plus rigoureusement reproduit. — L'auteur montre que l'être au-dessus duquel on n'en peut concevoir aucun autre, est l'objet de notre pensée, et qu'il est nécessairement.

Dans l'argumentation que vous avez attaquée, j'ai dit que, même un insensé, lorsqu'il entend nommer un être au-dessus duquel on ne saurait rien imaginer de plus grand, comprend ce qu'il entend dire. Si cet énoncé a lieu dans une langue connue de l'auditeur, et qu'il ne le comprenne pas, ou il est absolument sans intelligence, ou son esprit est borné à l'excès. J'ai ajouté que si cette pensée est comprise, elle est dans l'intelligence. Peut-on prétendre en effet, qu'une chose dont la vérité est démontrée d'une manière nécessaire, n'est dans aucune intelligence? L'adversaire dira peut-être qu'elle est dans l'intelligence, mais non par suite de ce qu'elle est comprise. Remarquons donc au contraire qu'elle est dans l'intelligence précisément parce qu'elle est comprise. Car

comme ce qui est pensé, est pensé par la pensée, et que ce qui est pensé par la pensée, est, dans la pensée, de la même manière qu'il est pensé; de même ce qui est compris, est compris par l'intelligence; et ce qui est compris par l'intelligence, est dans l'intelligence, de la même manière qu'il a été compris par elle. Qu'y a-t-il de plus simple? J'ai dit ensuite que, même si cette pensée est dans l'intelligence seule, on peut néanmoins en concevoir l'objet comme réel, ce qui est plus encore. Cela étant, si cet objet n'est qu'à l'état de pensée, et dans l'intelligence seule, ce même objet, au-dessus duquel on ne saurait rien supposer, devient tel qu'on peut supposer quelque chose au-dessus de lui; la conséquence, je le demande, n'est-elle pas rigoureuse? Serait-ce que, même compris par l'intelligence, on ne pourrait penser que cet être existe réellement? Et s'il peut l'être, n'est-il pas certain que celui qui pense qu'il est, pense quelque chose de plus grand que si cet être restait uniquement à l'état de pensée? Quelle conséquence est donc plus rigoureuse que la nôtre? Si l'être au-dessus duquel on ne conçoit rien est seulement dans l'intelligence, ne peut-on pas en concevoir quelque autre au-dessus de lui? Mais, l'on n'en saurait douter, cet être n'est dans aucune intelligence, tel à la fois qu'on ne comprenne rien qui soit au-dessus de lui, et qu'on comprenne cependant que quelque chose lui soit

supérieur. Ne suit-il pas nécessairement que cet être, au-dessus duquel on n'en saurait concevoir aucun, s'il est dans l'intelligence, n'est pas seulement dans l'intelligence? car s'il n'est que dans l'intelligence, on en peut concevoir quelque autre plus grand que lui, ce qui est contradictoire.

CHAPITRE III.

Réponse à l'objection de l'adversaire : que l'île supposée est nécessairement, puisqu'elle est conçue dans la pensée.

Il en serait de même, dites-vous, si quelqu'un, supposant une île qui surpasse toutes les autres terres par sa fécondité, île que l'on nomme *Perdue* à cause de la difficulté, disons mieux de l'impossibilité de la trouver, ajoutait que l'on ne saurait douter de son existence, puisqu'on en comprend facilement la description [1]. Je le dis avec confiance : si quelqu'un, excepté cet être au-dessus duquel on ne saurait rien imaginer, rencontre une chose, ou existant en effet, ou n'existant que dans la pensée, à laquelle on puisse légitimement appliquer la suite du raisonnement que j'ai exposé ; je m'engage à trouver cette île perdue, et à la lui donner de manière qu'il ne la perde jamais. Mais

[1] Ce raisonnement, emprunté presque textuellement au livre de Gaunilon (*voyez plus haut*), accepte conditionnellement le principe d'Anselme pour le pousser jusqu'à l'absurde. C'est la confusion qui en résulte qu'Anselme va réfuter victorieusement.

il est déjà évident que ce qui est tel qu'on ne peut rien supposer au-dessus de lui, ne peut être conçu ne pas être, parce qu'il existe en vertu d'une raison sûre et véritable ; s'il en était autrement, il ne serait d'aucune manière [1]. Enfin, si quelqu'un avance qu'il pense que cet être n'existe pas, je dis que, lorsque cette pensée l'occupe, ou il se représente quelque chose au-dessus de quoi il n'y a rien, ou il ne se le représente pas. S'il ne pense pas à cet objet si grand, il ne peut se figurer qu'il n'est pas ; si au contraire il l'a dans la pensée, il conçoit alors un être dont on ne peut supposer la non existence. Si en effet cet objet pouvait être conçu comme n'existant pas, il le serait toutefois comme pouvant avoir un commencement et une fin : or, de pareilles conditions lui sont étrangères. Dans le premier cas, on ne peut penser qu'il soit ou ne soit pas; dans le second, la pensée s'arrête sur quelque chose qui ne peut être conçu ne pas être ;

[1] Cette seconde partie de l'alternative se rapporte probablement à ce qui termine le chapitre, et veut dire que si la connaissance de Dieu n'était pas le fruit d'une conclusion nécessaire et rigoureuse, elle ne serait pas; Dieu ne pouvant se ranger parmi les êtres contingents qui sont ou ne sont pas, commencent à être ou finissent, et dont l'existence ne peut être régulièrement déduite de l'idée que nous en avons. Il est bon de remarquer qu'Anselme exclut tout autre objet que l'être éminemment parfait, de la conclusion qui tire l'existence du fait seul de l'idée. (Voyez notre Introduction, dans la partie consacrée au *Proslogion* et à la preuve ontologique).

autrement elle penserait ce qui ne peut être pensé. Ainsi donc, l'être au-dessus duquel on ne peut en concevoir aucun autre, ne peut être conçu ne pas être.

CHAPITRE IV.

***En quoi diffèrent ces expressions* : pouvoir être pensé, *et* pouvoir être compris ne pas être.**

Quant à ce que dit l'adversaire que : lorsque l'on avance que cet être suprême ne peut pas être pensé ne pas être, il serait mieux de dire qu'il ne peut pas être compris ne pas être, ou même pouvoir ne pas être [1]; je persiste à croire qu'il est plus à propos de dire : ne peut pas être pensé. Si en effet j'eusse dit que cet être même ne pouvait être compris ne pas être, vous peut-être qui soutenez que, d'après le sens propre de ce mot, les choses fausses ne peuvent être comprises, objecteriez-vous que rien de ce qui est ne peut être compris n'être pas; car il est faux que ce qui est ne soit point. Par-là, il ne serait pas propre à Dieu de ne pouvoir être conçu n'être pas. Que si quelqu'une des choses qui sont certainement, peut être conçue n'être pas, de même

[1] Opuscule de Gaunilon, p. 311.

beaucoup d'autres choses non moins certaines peuvent être conçues n'être pas. Mais cette observation ne saurait être faite quant à l'expression *penser*, si l'on en considère le sens attentivement. Car, quoiqu'aucune des choses qui sont ne puisse être comprise n'être pas, toutes cependant peuvent être *pensées* n'être pas, excepté l'être qui est au-dessus de tout. Les choses, en effet, toutes ou chacune en particulier, qui ont un commencement et une fin, qui sont formées de parties, en un mot, comme je l'ai déjà dit, tout ce qui n'est pas tout entier dans un point déterminé du temps et de l'espace [1], peut être pensé ne pas exister; mais cela seul ne peut être pensé ne pas être, qui n'a ni commencement ni fin, qui n'est point composé d'une réunion de parties, et que la pensée trouve nécessairement tout entier partout et toujours. Remarquez le donc, encore que je sois surpris de votre doute à cet égard, vous pouvez penser que vous n'êtes pas, quoique vous sachiez très certainement que vous existez; car nous anéantissons par la pensée beaucoup de choses que nous

[1] Les objets finis ne sont pas tout entiers dans un point déterminé de l'espace et du temps, en ce sens, que, composés de parties, chacune d'elles se rapportera à des points différents de l'étendue, et d'un autre côté, une partie de leur durée n'est pas encore tandis qu'une autre n'est déja plus. Il en est tout autrement de l'essence suprême. (Voir *Monologium*, ch. XX — XXIV).

savons être, et au contraire, nous supposons l'existence de beaucoup d'autres que nous savons n'être pas; non que nous croyions que les choses soient ainsi, mais parce qu'il nous plaît de nous les figurer telles que nous les pensons. Nous pouvons penser qu'une chose n'est pas, même lorsque nous savons qu'elle est, parce que nous pouvons avoir cette pensée, en même temps que nous connaissons l'existence de l'objet; et, d'un autre côté, nous ne pouvons penser qu'une chose n'est pas, en même temps que nous savons qu'elle est, parce que nous ne pouvons penser qu'elle soit à la fois et qu'elle ne soit pas. Si donc quelqu'un distingue, de cette manière, les deux propositions qui composent ce que je viens d'avancer, il comprendra que rien, pendant le temps qu'on en reconnaît l'existence, ne peut être pensé n'être pas; et que cependant, excepté l'être au-dessus duquel on ne saurait rien imaginer, tout autre, lors même qu'on sait qu'il est, peut être pensé n'être pas. C'est donc ainsi le propre de Dieu, qu'on ne puisse penser qu'il n'est pas, et cependant, beaucoup de choses ne peuvent être pensées ne pas être, tant qu'elles sont. Or, dans quel sens peut-on dire que Dieu est pensé ne pas être? Je crois l'avoir assez exposé dans le *Proslogion* [1].

[1] *Proslogion*, ch. III.



CHAPITRE V.

Examen particulier de diverses paroles de l'adversaire, et d'abord, qu'il a, au commencement, rapporté d'une manière infidèle le raisonnement qu'il combat [1].

Quant aux autres objections que vous me faites au nom d'un insensé, il est facile d'en apprécier la faiblesse, même pour un homme d'une science médiocre. Aussi avais-je pris la résolution d'en remettre l'examen à un autre temps. Mais, comme j'apprends qu'elles ont eu quelque force auprès de plus d'un lecteur, j'en parlerai en peu de mots. D'abord, vous rappelez souvent que j'ai dit : ce qui est plus grand que toutes choses est dans l'intelligence, s'il est dans l'intelligence, il est aussi dans la réalité, car autrement cet être, plus grand que tous, ne serait pas plus grand que tous. Or, nulle part, dans aucune de mes paroles, on ne trouve un semblable raisonnement. Car, pour prouver qu'un être est en réalité, il n'est pas également concluant de dire qu'il est plus grand

[1] Opuscule de Gaunilon, § 1.er. p. 301.

que tous, ou qu'il est tel que la pensée n'en peut concevoir un plus parfait. En effet, si quelqu'un avance que l'être au-dessus duquel la pensée ne saurait en concevoir un plus grand, n'est pas un être réel, ou peut ne pas être, ou peut être pensé ne pas être; il est facile de le réfuter. Ce qui n'est pas, peut, il est vrai, ne pas être; et ce qui peut ne pas être, peut être pensé ne pas être. Cependant tout ce qui peut être pensé ne pas être, n'est pas tel, lorsqu'il est, que la pensée ne puisse rien imaginer au-dessus de lui. Que s'il n'est pas, il n'en reste pas moins vrai que, s'il était, il ne serait pas cet être au-dessus duquel on ne saurait rien concevoir. Mais la même conclusion ne s'applique point à l'être au-dessus duquel on ne peut en supposer aucun autre; il est, et pour cela il ne cesse pas d'être celui au-dessus duquel on ne saurait rien concevoir. Si son existence pouvait être conditionnelle, la condition admise, la conséquence resterait la même; et il n'en serait pas moins celui au-dessus duquel rien ne saurait être conçu. Il est donc évident qu'il est, qu'il ne peut pas ne pas être, et que l'on ne peut pas ne pas penser qu'il est. Autrement il n'est pas, il ne serait pas celui que les paroles désignent. Ces vérités ne sont point également faciles à prouver, s'il est question d'un être que l'on présente seulement comme supérieur à tous les autres. Car, ce qui peut être pensé ne pas être, n'est pas évidemment plus

grand que tout ce qui est; mais évidemment il n'est pas l'être au-dessus duquel on ne peut penser quelque chose de plus parfait; il n'est pas non plus aussi complètement hors de doute, que s'il y avait une chose plus ou moins grande que toutes les autres, elle ne fût pas distincte de l'être au-dessus duquel on ne saurait rien concevoir; et que, si elle était, elle ne fût pas aussi distincte de cet être, qu'il est certain que rien ne peut être pensé au-dessus de l'objet en question. Si, en effet, quelqu'un avance qu'il y a un être plus grand que tous les autres, qui cependant peut être pensé n'être pas; que même on en peut concevoir un autre plus grand que lui, encore que cet autre ne soit pas; ne pourrait-on dans ce cas, conclure justement qu'il n'est pas plus grand que toutes les choses qui sont, comme on ajouterait, avec la plus grande évidence, qu'il n'est pas par conséquent cet être, au-dessus duquel on n'en peut supposer un autre? Or ici, il est nécessaire de recourir à un argument autre que celui qui sort naturellement de cet énoncé : *l'être plus grand que tous ceux qui existent*. Dans le premier cas, au contraire, on n'a besoin d'aucun autre argument que cet énoncé seul : *l'être au-dessus duquel on ne saurait en supposer aucun*. Si donc on ne peut affirmer ni prouver, par rapport à celui qui est plus grand que tous, ce que démontre de lui-même, et par lui-même, l'être au-dessus duquel on

n'en saurait concevoir aucun, vous m'avez injustement repris d'avoir dit ce que je n'ai pas dit, mes paroles étant tellement différentes de celles que vous m'attribuez. Que si ce principe peut être démontré, même par une autre preuve, vous ne deviez pas me reprendre d'avoir dit qu'il pouvait être prouvé. Celui-là juge facilement s'il peut l'être, qui sait que la preuve sort naturellement de cet énoncé : *l'être au-dessus duquel on ne saurait rien concevoir ;* car on ne saurait comprendre que cet être soit tel qu'on ne puisse rien concevoir au-dessus de lui, sans comprendre en même temps qu'il est seul plus grand que tous les autres. Comme donc l'être au-dessus duquel on ne saurait rien concevoir est compris par nous, et demeure dans notre intelligence, et qu'à cause de cela son existence est affirmée avec vérité; de même ce qui est plus grand que tout est compris par notre intelligence et y demeure, et est par-là nécessairement conçu exister réellement. Vous voyez donc avec combien de raison vous m'avez comparé à cet insensé qui prétendait affirmer l'existence de l'île *Perdue*, par cela seul qu'il en comprenait la description.

CHAPITRE VI.

Anselme discute ce que l'adversaire avance au second paragraphe : que, d'après le principe du* Proslogion, *toutes les choses fausses pouvant être comprises, sont réellement.

Quant à ce que vous m'opposez, que toutes les choses fausses ou douteuses peuvent être comprises, et demeurer dans l'intelligence aussi bien que l'être que j'ai défini, je m'étonne du sentiment qui vous a dirigé contre moi, qui ne voulais prouver qu'une chose encore douteuse, et auquel il suffisait de montrer d'abord que ce principe était dans l'intelligence, conçu par elle d'une manière quelconque, afin qu'en poursuivant ses conséquences, j'examinasse s'il est seulement dans l'intelligence, comme peuvent l'être les choses fausses, ou s'il est de plus dans le fait, comme les choses vraies. Car, si les choses fausses et douteuses sont comprises par l'intelligence et y demeurent, dans ce sens que, lorsqu'elles sont énoncées, celui qui entend, comprend les paroles de celui qui les décrit, rien n'empêche que ce que

j'ai dit ne soit compris par l'intelligence et ne demeure en elle. Mais comment accorder les diverses opinions que vous mettez en avant, lorsque vous dites que vous comprenez les choses, même fausses, que quelqu'un exprime devant vous, et que, cependant, vous prétendez que ce qui est n'est pas compris par votre pensée, et n'est pas dans l'intelligence de la même manière que ce qui n'a pas l'existence, parce que, dites-vous, comprendre ces choses, c'est en avoir l'idée, et savoir de plus qu'elles existent. Comment donc ppuvez-vous accorder ensemble ces deux assertions : la première, que les choses fausses sont comprises; et la seconde, que comprendre n'est autre chose que saisir par la connaissance que telle chose existe? Je ne suis point chargé d'y répondre; c'est à vous de résoudre ces difficultés. Que si les choses fausses sont comprises d'une certaine manière, et si telle est la nature de quelques intelligences, non de toutes, au moins ne dois-je point être repris, parce que j'ai dit que l'être, au-dessus duquel on ne peut rien concevoir, peut être compris et est dans l'intelligence, même avant qu'il soit certain qu'il existe réellement.

CHAPITRE VII.

Contre une autre parole de l'adversaire au même paragraphe, où il avance que l'être souverainement grand peut être conçu ne pas être, comme l'insensé conçoit que Dieu n'est pas.

Vous dites encore que l'on ne saurait croire que quelqu'un ait pu dire et entendre, que l'être que nous avons défini ne peut pas être pensé ne pas être, de la même manière qu'on peut penser que Dieu n'est pas. Que ceux-là répondent pour moi, qui possèdent, même au moindre degré, la science de la controverse et de l'argumentation. Est-il en effet raisonnable que quelqu'un nie ce qu'il comprend, lorsqu'on lui fait remarquer que cet objet est celui-là même qu'il niait parce qu'il ne comprenait pas? Ou si l'on nie quelquefois ce qui est compris jusqu'à un certain point, aussi bien que ce qui ne l'est point, n'est-il pas plus facile de prouver une vérité encore douteuse, sur un objet qui est dans quelque intelligence, qu'il ne l'est de le faire sur un objet qui n'est dans aucune? C'est pourquoi on ne peut consentir à croire que quel-

qu'un niera l'être au-dessus duquel on ne peut en concevoir aucun autre, et dont il comprend jusqu'à un certain point l'énoncé, parce qu'il nie Dieu, dont sa pensée ne lui présente aucune image sensible. Ou s'il le nie, parce qu'il ne le comprend pas tout entier, ne reste-t-il pas vrai que l'on prouvera plus facilement ce qui est compris jusqu'à un certain point, que ce qui ne l'est d'aucune manière? C'est donc avec raison que, voulant prouver l'existence de Dieu à un insensé, je le lui ai présenté dans la définition de l'être au-dessus duquel on ne saurait en concevoir aucun autre, parce qu'il comprenait cette définition de quelque manière, tandis qu'il ne comprenait Dieu d'aucune façon.

CHAPITRE VIII.

Examen de la comparaison tirée de la peinture au troisième paragraphe; et de quels principes on peut conclure l'être souverainement grand, en réponse aux questions de l'adversaire au paragraphe quatre.

C'EST sans raison que vous vous efforcez de prouver que l'être au-dessus duquel on ne conçoit rien de plus grand, n'est pas comme une peinture dans l'intelligence de l'artiste. Je ne me suis pas servi de l'exemple d'un tableau, pour établir que tel était l'être cherché. J'ai eu seulement pour but de montrer par-là, qu'il pouvait y avoir dans l'intelligence quelque chose que l'on conçût facilement n'être pas. Et quant à ce que vous dites que vous ne pouvez ni comprendre quand vous en entendez parler, ni concevoir d'après une chose connue, dans le genre ou dans l'espèce, cet être au-dessus duquel il n'est rien de plus grand; parce que non-seulement cette chose vous est inconnue, mais même quelque autre chose semblable d'après laquelle vous puissiez juger; il en

est tout autrement. Car, puisque tout ce qui est moins bon ressemble à ce qui est meilleur, au moins dans ce point commun qu'ils sont bons, il est évident à toute intelligence raisonnable, qu'en montant des biens inférieurs aux biens supérieurs [1], d'après ceux au-dessus desquels on en peut conjecturer de plus grands, on peut s'élever jusqu'à un bien tel que rien ne soit au-dessus de lui. Car, par exemple, quel est celui qui, encore qu'il ne croie pas à la réalité de l'objet qui est dans sa pensée, ne puisse concevoir que s'il est quelque bien ayant un commencement et une fin, celui qui, après avoir commencé ne finira pas, est beaucoup meilleur, et que, meilleur que le premier, il le cède néanmoins à celui qui n'a ni commencement ni fin; lors même que, par l'intermédiaire du présent, il sort sans cesse du passé pour entrer dans le futur; ne comprend-on pas encore que, soit qu'un tel être existe réellement ou n'existe pas, celui-là est plus grand que lui qui n'éprouve le besoin ni du changement ni du mouvement, qui ne leur est pas nécessairement soumis, qui même ne saurait être conçu muable et mobile. Ne peut-on pas se faire l'idée d'un tel être? Quelque chose de plus grand que lui peut-il être imaginé, ou, des choses qui sont considérées

[1] Anselme rappelle ici l'argument principal du *Monologium*. (Voir ce traité, ch. I.er à IV.)

comme moins grandes, ne peut-on pas conclure l'existence de cet être, au-dessus duquel on n'en saurait concevoir aucun? Il y a donc des données réelles, à l'aide desquelles l'induction peut s'élever jusqu'à un être plus grand que tout ce qui peut être conçu. Ainsi donc, l'insensé qui refuse sa soumission à l'autorité sainte, est réfuté, s'il nie qu'on puisse déduire de l'existence de divers êtres, celui au-dessus duquel on n'en saurait imaginer un autre. Quant au catholique, s'il refuse d'admettre notre raisonnement, qu'il se souvienne que » *les perfections invisibles de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité, sont devenues visibles depuis la création du monde, par la connaissance que ses créatures nous en donnent* [1].

[1] *Invisibilia enim ipsius, a creaturâ mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur: sempiterna quoque ejus virtus, et divinitas.* (St.-Paul aux Rom. ch. 1.er, v. 20).

CHAPITRE IX.

Que l'on peut penser et concevoir un bien suprême; force nouvelle ajoutée à l'argument contre l'insensé.

Mais quand il serait vrai que l'on ne saurait penser et concevoir un *être au-dessus duquel on n'en peut imaginer aucun*, il serait vrai, cependant, que l'on peut penser, concevoir même une chose qui soit au-dessus de toutes les autres. Car, quoique l'on dise d'une chose qu'elle est *ineffable*, encore que, dans la rigueur de l'expression, l'on ne puisse parler ce que l'on désigne de cette manière ; et, comme on peut penser une chose qui est énoncée comme ne pouvant l'être [1], quoique cette qualification ne puisse réellement convenir qu'à une chose qui ne peut être pensée ; de même lorsque l'on dit : *l'être au-dessus duquel on ne saurait rien concevoir;* sans nul doute, ce que l'on exprime de cette manière, peut être pensé et com-

[1] Le texte porte : *non-cogitabile;* nous n'avons trouvé dans la langue française aucune expression rigoureusement correspondante.

pris, encore que l'être au-dessus duquel on ne saurait en supposer un autre, ne puisse être pensé ou conçu [1]. Car, quoiqu'il puisse se trouver des hommes assez insensés pour nier l'existence d'un être au-dessus duquel on n'en peut concevoir aucun ; cependant leur audace n'ira pas jusqu'à soutenir qu'ils ne comprennent pas le sens des expressions par lesquelles on désigne cet être ; et, si quelqu'un d'eux en était capable, ses paroles devraient être rejetées, et sa personne même chassée avec mépris. Tout homme donc qui nie qu'il y ait quelque être au-dessus duquel on ne puisse rien supposer, comprend du moins et pense la négation qu'il exprime ; négation qui ne peut être comprise sans que ses différentes parties ne le soient également ; or, une de ces parties est *l'être tel que rien de plus grand ne peut être conçu.* Ainsi, celui qui exprime cette négation, comprend, quel qu'il soit, et pense le sens de ces paroles : *Rien de plus grand ne peut être conçu ;* mais il est clair qu'on peut de même penser et concevoir que cet être ne peut pas ne pas exister ; or, celui qui a cette dernière pensée, conçoit un être plus grand que celui qui suppose que cet objet de sa pensée pourrait bien ne pas être en réalité. Lors donc que l'on pense une chose au-dessus de laquelle on n'en saurait

[1] C'est-à-dire *pensé* et *conçu* dans l'immensité de son essence et de ses attributs.

concevoir une plus grande, si l'on croit qu'elle peut ne pas être, elle n'est pas, dans la pensée, telle qu'une plus grande ne puisse être conçue; mais le même objet ne saurait à la fois être pensé et n'être pas pensé. C'est pourquoi celui qui pense un être au-dessus duquel il n'y a rien de plus grand, ne pense pas ce qui peut, mais ce qui ne peut pas ne pas être. Ce qu'il pense est donc nécessairement, parce que tout ce qui peut ne pas être, n'est pas ce qu'il pense.

CHAPITRE X.

Force du raisonnement précédent. — Conclusion.

Dans le livre dont j'ai déjà parlé, j'ai montré, je pense, non par de faibles preuves, mais par un argument nécessaire, qu'il existe réellement un être au-dessus duquel on ne peut en concevoir de plus grand. Rien ne saurait diminuer la force des raisons que j'ai présentées, car le sens de cette preuve en contient en soi une si grande, que l'existence de l'objet dont il est question, par cela seul qu'il est compris ou pensé, est nécessairement démontrée; et il s'ensuit encore qu'il est tout ce que nous devons croire de la substance divine; nous croyons, en effet, quant à cette substance, tout ce dont l'existence est absolument meilleure que la non-existence. Il vaut mieux, par exemple, être éternel que ne l'être pas, bon que ne l'être pas; être enfin la bonté même que ne l'être pas. Or, l'être au-dessus duquel on n'en saurait concevoir un plus grand, est nécessairement toutes ces choses. Il est donc nécessairement tout ce qu'il faut croire de la substance divine. Du reste,

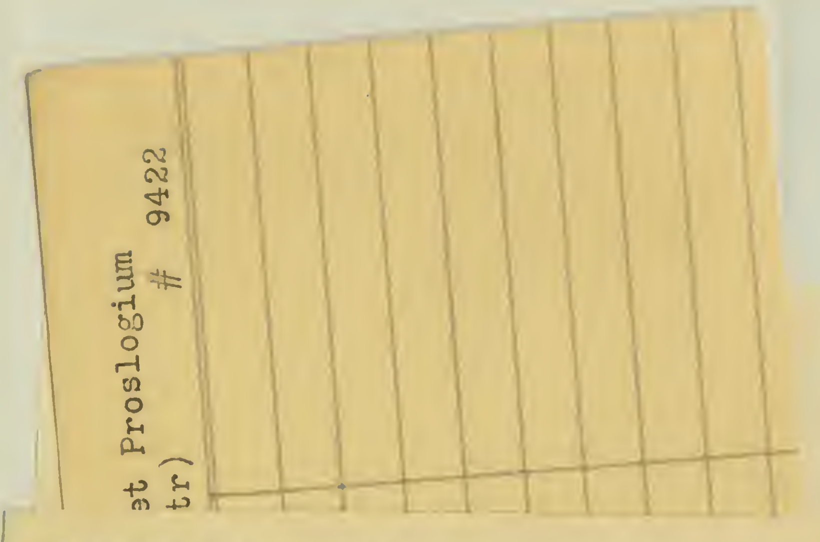
je vous rends grâce de la bienveillance avec laquelle vous avez loué et combattu mon livre ; les éloges si grands que vous avez donnés à ce qui vous a paru digne de considération, me sont un garant que la malveillance n'a eu aucune part à vos réflexions, et que c'est avec bonté que vous avez repris ce qui vous a paru devoir l'être [1].

[1] Voir, pour le résumé et l'examen de ces deux derniers opuscules, la fin de notre Introduction.

TABLE

DES MATIÈRES.

FIN DE LA TABLE.



Anselm St - Monologium st
Proslogium (Bouchitté tr)

